47/2 PARADOSIS
Études de littérature et de théologie anciennes

Philippe Bobichon

JUSTIN MARTYR





Dialogue avec Tryphon

Édition critique

Éditions Universitaires Fribourg 2003

Philippe Bobichon

JUSTIN MARTYR

Dialogue avec Tryphon

Volume II

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

47/2

FONDÉE PAR
OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR
OTTO WERMELINGER

En couverture, de gauche à droite :
Le prophète Esdras. Codex Amiatinus, Florence, Bibliothèque Laurentienne
Le poète Virgile et deux Muses, Sousse (Musée du Bardo), Photo G. Mermet
L'Ascension du Christ. Munich, Musée National de Bavière

Cover, from left to right :
The prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florence, Biblioteca Medicea-Laurenziana
The poet Virgil and two Muses. Sousse (Bardo Museum). Photo by G. Mermet
Ascension of Christ. Munich, National Museum of Bavaria

Titelseite, von links nach rechts :
Der Prophet Esra. Codex Amiatinus, Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana
Vergil mit zwei Musen. Suosse (Bardo Museum). Aufnahme G. Mermet
Himmelfahrt Christi. München, Bayerisches National-Museum

Philippe Bobichon

JUSTIN MARTYR

Dialogue avec Tryphon

Édition critique

Volume II

Notes de la traduction, Appendices, Indices

Département de Patristique et d'Histoire
de l'Eglise de l'Université de Fribourg
Academic Press Fribourg 2003

Conception de la couverture: Corrado Luvisotto, Grafix-Fribourg

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

Academic Press Fribourg / Editions Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 2-8271-0958-1
ISSN 1422-4402 (Paradosis Fribg.)

VOLUME II

(Sommaire)

Notes

de

la Traduction

Notes du chapitre 1

1. Ce titre, qui figure dans les deux manuscrits, n'est évidemment pas de Justin, tout au moins dans son état actuel. Les premiers chapitres du *Dialogue* ont fait l'objet de plusieurs commentaires suivis : W. SCHMID, « Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus », in : *Hermeneia. Festschrift O. Regenbogen,* dargebracht von Schülern und Freunden, Heidelberg 1952, p. 163-182 ; N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* [Acta Theologica Danica, 9], Copenhague- Munksgaard, 1966 ; Jan C. M. van WINDEN, *An early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, chapters one to nine. Introduction, Text and Commentary* [Philosophia Patrum. Interpretation of Patristic Texts, I], Leyde, Brill, 1971 (1976[2]) ; R. JOLY, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du II[e] siècle* [Université libre de Bruxelles. Fac. de Philosophie et Lettres, 52], 1973 ; E. ROBILLARD, *Justin : l'itinéraire philosophique* [Coll. Recherches N.S. n° 23], Montréal, Bellarmin & Paris, Cerf, 1989 (ouvrage que son auteur présente à la p. 18 comme une « adaptation française » du précédent). Les annotations de ces chapitres s'inspirent, pour l'essentiel, de ces différentes études. Quelques articles sont également cités, qui portent sur tel ou tel passage, l'authenticité du récit de conversion, ses sources possibles, et les données qu'il offre pour la compréhension des rapports entre christianisme et philosophie chez Justin.

2. L'entretien durera deux jours (cf. Introduction : Lacune, p. 51). J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 23, rapproche cette entrée en matière des *Mémorables* de XENOPHON, I, 1, 10 (πρωΐ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾔει) ; E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 21, cite encore MINUCIUS FELIX, *Oct.*, 1, 1 (« cogitandi mihi ») , et CICERON, *De Or.*, I, 7, 28. On peut aussi songer à LUCIEN, *Éloge de Démosthène*, 1 (Βαδίζοντί μοι κατὰ τὴν στοὰν... ἐν ἀριστερᾷ... Θερσαγόρας περιτυγχάνει) ; *Charidème*, 1 (Περιπάτους ἔτυχον χθὲς ...ποιούμενος ἐν τῷ προαστείῳ ...ἐντυγχάνω δὴ Προξένῳ τῷ 'Επικράτους).

3. Galerie couverte d'un gymnase, et utilisée pour les sports d'hiver. Le sol de ses allées (περίπατοι) était aplani (ξύειν) pour permettre ces activités. Cf. Ch. DAREMBERG - E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, art. « Xyste », t. IV, col. 1025-1031. Le terme désigne ici, selon toute vraisemblance, l'ensemble du gymnase, comme le montre l'expression utilisée en *Dial.* 9, 3 (εἰς τὸ μέσον τοῦ Ξύστου στάδιον). Mais si l'on donne au mot ξυστός un sens restreint, cette expression peut aussi signifier « dans l'espace situé sous la colonnade » (J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 26). L'accentuation usuelle des noms communs ξυστός (« xyste ») et ξυστόν (« javeline ») conserve celle de l'adjectif verbal en -τός, sans doute parce que les expressions primitives étaient ξυστὸς δρόμος et ξυστὸν ἀκόντιον (cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, art. Ξύω, p. 768-769). Le déplacement d'accent qu'on relève dans les deux manuscrits – et qu'on retrouve en 9, 3 – pourrait n'être pas une simple erreur de copiste, mais le signe qu'il s'agit ici d'un nom propre (= *le* Xyste d'Éphèse ?), selon la « loi des appellatifs » décrite par J. VENDRYES, *Traité d'accentuation grecque*,

1904, p. 152-154 – § 184-185. Cette hypothèse semble confirmée par le traitement de ce nom qui porte ici, dans le manuscrit A, un tilde, signe caractéristique des noms propres dans les folios correspondant aux premiers chapitres du *Dialogue* (autres exemples : Ἄργει fol. 50 r° l. 20 = *Dial.* 1, 1 ; Κορίνθου fol. 50 r° l. 20 = *Dial.* 1, 1 ; Ἑλλάδι fol. 50 v° l. 12 = *Dial.* 1, 3). Il est vrai que ce signe distinctif ne se retrouve, pour le même mot, ni au chap. 9 (ms. A = fol. 59 r° l. 3) ni dans le manuscrit B. (*Dial.* 1, 1 et 9, 3), et que dans l'ensemble du manuscrit A, les toponymes (236 occurrences), ne portent presque jamais de tilde à la différence des noms de personnes. Mais l'usage de ce signe distinctif dans le manuscrit B n'est pas très fidèle à celui du manuscrit A, dont il est une copie directe (voir à ce sujet l'article mentionné ci-dessus, p. 172, n. 17), et il n'y a aucune raison d'exclure ici *a priori* une signification que deux indices concordants (accentuation et tilde) autorisent à considérer comme très vraisemblable. D'où la traduction proposée. Selon N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 91, les deux mentions du Xyste ont pour fonction de délimiter le prologue du *Dialogue.* D'autres auteurs situent leurs entretiens dans un « xyste » : PHILOSTRATE, *Vit. Apol.*, 4, 3 (Τὰς δὲ ἄλλας διαλέξεις περὶ τὰ ἄλση τὰ ἐν τοῖς ξυστοῖς ἐποιεῖτο) ; XENOPHON, *Éconoт.*, 11, 15 (εἰ ἐν τῷ ξυστῷ περιπατοίην) ; CICERON, *Brut.*, 3, 10 (« Cum inambularem in xysto, ...Brutus cum T. Pomponio venerat. ...Quos postquam salutavi : Quid vos, inquam, Brute et Attice, nunc ? »). N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 91, donne une liste de références anciennes où l'entretien se présente comme un περίπατος. R. Travers HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, p. 167-171, rapporte pour sa part qu'en Palestine comme à Rome et à Athènes, l'odéon (ᾠδεῖον) était couramment utilisé comme lieu de controverse philosophique ou religieuse. Évoquant le *Dialogue avec Tryphon*, il conclut en ces termes : « There was no great difference, from this point of view, between an ᾠδεῖον and the ξυστός where Justin says that he conversed with the Jew ». N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 110-112, rapproche cette entrée en matière du *Ménippe* de LUCIEN (I, 190-191). Thèse contestée par R. JOLY, *op. cit.*, p. 15-16.

4. Sur l'identité – fort discutée – des compagnons de Tryphon, voir Introduction, p. 135-143.

5. Traduction retenue par ARCHAMBAULT, et suggérée par les parallèles platoniciens : *Gorgias*, 448d ; *Ménon*, 80b ; *Banquet*, 218c. Cp. MARAN : « Quid rerum potissimum ? » ; OTTO : « Quid rei potissimum ? » ; RUIZ BUENO : « Qué ocurre ? » ; N. HYLDAHL « Was gibt es ? » ; G. VISONA : « che c'è dunque ? ». J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 22 trouve ces formules trop vagues, trop formelles, ou incompatibles avec l'attitude d'accueil qui sied à un philosophe, et propose : « Can I do anything for you ? ». A. Lukyn WILLIAMS suggérait déjà : « What may be your pleasure ? ». E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 21, croit discerner, dans l'interpellation de Tryphon, une certaine arrogance, inspirée par les menées du prosélytisme juif et une tendance (illustrée en *Rom.* 2, 17), à « affecter un air de supériorité à l'endroit de tous les autres peuples ». Rien, dans ce passage et dans l'ensemble du *Dialogue*, ne justifie une telle lecture : les relations entre les deux interlocuteurs y sont directes mais toujours empreintes de

respect mutuel. Et l'ironie que l'on peut discerner dans les premières répliques n'a rien à voir avec certains préjugés.

6. Sur les communautés juives en Grèce et en Asie Mineure, voir E. SCHÜRER, *History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ*, III, 1, 1986, p. 64 s. ; S. SAFRAI - M. STERN - D. FLUSSER - W. C. van UNNIK, *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions*, I, Assen 1974, p. 143-160.

7. Personnage inconnu. Le rapprochement de Κορίνθου (1, 2) et Κορίνθῳ (1, 3) est surprenant. On peut supposer que le texte a été altéré au § 3, et que ce nom désigne à deux reprises le même personnage ; ou bien que la corruption s'est produite au § 1 : la ville de Corinthe serait alors deux fois nommée. Mais rien ne permet d'étayer ces hypothèses. Pour J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 22, il est plus important d'observer la teneur socratique des propos de Tryphon, que de s'attarder sur l'identité du personnage auquel il fait ici allusion.

8. Plusieurs textes précisent que Justin portait le manteau usé (τρίβων) du philosophe, arboré à l'origine par les Cyniques : *Dial.* 9, 2 (ὁ δέ μου τοῦ ἱματίου λαβόμενος...) ; EUSEBE, *Hist. eccl.*, IV, 11, 8 (ἐν φιλοσόφου σχήματι πρεσβεύων τὸν θεῖον λόγον) ; JEROME, *De vir. ill.*, 23 : *PL* XXIII, 641 B (« Iustinus philosophus, habitu quoque philosophorum incedens ») ; PHOTIUS, *Bibl.*, 125 (φιλοσοφῶν καὶ τοῖς λόγοις καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ σχήματι). C'est à ce vêtement que TERTULLIEN a consacré son traité *De pallio*. Lorsque des philosophes devenaient chrétiens, rapporte A. Lukyn WILLIAMS, *ad loc.*, ils conservaient leur habit, car cela favorisait les occasions d'entrer en conversation (cf. EUSEBE, *Hist. eccl.*, VI, 19, 14). Ce serait là l'origine du vêtement monastique. Justin utilise ici le mot σχῆμα (sur son sens, cf. N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 103 s.), et plus loin ἱμάτιον (*Dial.* 9, 2). A-t-il effectivement porté cet habit avant et après sa conversion, ou s'agit-il d'une pure fiction ? La réponse à cette question n'est pas sans conséquences sur celle des rapports entre christianisme et philosophie dans la pensée de l'Apologiste (cf. N. HYLDAHL, *op. cit.*, pp. 94-95 et 102-112 ; J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, pp. 24-25 et 27-28 ; R. JOLY, *op. cit.*, p. 11-16). Analyse des différents points de vue, depuis HARNACK, in : G. GIRGENTI, « Giustino Martire, il primo platonico cristiano », *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 82/2-3 (1990), p. 214-255.

9. Cp. HOMERE, *Iliad.*, VI, 123 (Τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε, καταθνητῶν ἀνθρώπων) ; XV, 247 (Τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε θεῶν, ὅς μ' εἴρεαι ἄντην) ; XXIV, 387 (Τις δὲ σύ ἐσσι, φέριστε, τέων δ' ἔξ ἐσσι τοκήων). Pour J. C. M. van WINDEN, ces références exigent qu'on place une virgule après φέριστε. Mais les manuscrits ne se présentent pas ainsi, et la citation, amenée sur le ton de la plaisanterie, ne doit pas nécessairement être fidèle au texte homérique. Le contexte de la première référence (rencontre de Glaucos et de Diomède) annonce une confrontation, mais l'allusion aux récits homériques établit aussi une complicité entre Justin et Tryphon. Sur l'influence de ces récits dans la littérature chrétienne, voir G. GLOCKMANN, « Homer in der Christlichen Apologetik des II Jahrhunderts », *Orpheus* 14 (1967), p. 33-40.

10. Unique occurrence de l'expression ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, et de chacune de ses deux composantes, dans le *Dialogue* et l'*Apologie* (la langue hébraïque, « langue des juifs », est

cependant désignée par la tournure ἑβραῒς φωνή en *I Apol.* 31, 1.3 ; 37, 7 ; 65, 4). La tournure ne se rencontre pas non plus dans les textes scripturaires. Dans le *Nouveau Testament*, l'adjectif ἑβραῖος désigne les juifs nés en Palestine ou ceux qui sont juifs par l'ascendance (*Act.* 6, 1 ; *II Cor.*, 11, 22 ; *Phil.*, 3, 5) ; l'expression [οἱ] ἐκ περιτομῆς s'applique aux juifs qui ont adopté les enseignements chrétiens ou à ceux qui les rejettent (*Act.* 10, 45 ; *Gal.* 2, 12 ; *Col.* 4, 11 ; *Tit.* 1, 10). L'adjectif ἰουδαῖος, quelquefois substantivé, apparaît à plusieurs reprises dans le *Dialogue* (72, 3 ; 77, 3 ; 80, 4 ; 103, 3 ; 103, 5) et l'*Apologie* (31, 1.2.5.6 ; 32, 2.3.4.6.14 ; 34, 2 ; 35, 6 ; 36, 3 ; 38, 7 ; 40, 6 ; 47, 1.6 ; 49, 1.5 ; 52, 10 ; 53, 3.5.6 ; 63, 1.3.10.14). Justin l'utilise essentiellement, avec le qualificatif ἰουδαϊκός (31, 6 ; 53, 4), pour distinguer les juifs des chrétiens, ou des nations (cf. *I Apol.* 53, 4) à travers certains thèmes fondamentaux de l'argumentation polémique : incompréhension des Écritures, persécution du Christ, rupture historique intervenue avec les défaites de 70 et 135, fin des prophètes en Israël depuis la venue de Jésus. Dans tous les cas, il s'agit de déterminer une entité nationale et religieuse qui se caractérise par l'appartenance à la descendance d'Abraham et par l'attachement à la Loi, le signe commun à ces deux spécificités étant la circoncision. En se définissant comme ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, Tryphon met l'accent sur ces composantes fondamentales pour la foi et l'identité juives. Et c'est précisément sur elles que Justin fera porter l'essentiel de son propos, en s'efforçant de montrer que le Salut n'est garanti ni par l'observance de la Loi, ni par l'appartenance à la descendance d'Abraham, et que seule la circoncision véritable, opérée par le Christ, « Loi nouvelle », entraîne l'appartenance à la descendance spirituelle d'Abraham. Tous les éléments implicitement contenus dans la définition que Tryphon donne de lui-même – ou choisis pour le présenter – sont donc le point de départ d'une contestation systématique visant, en définitive, à substituer le peuple des chrétiens à celui des juifs. L'enjeu de ce débat est la notion même d'*Israël*, particulièrement présente dans les premiers et les derniers chapitres de l'entretien.

11. Pour le personnage de Tryphon, ainsi que certains éléments de datation et de localisation du *Dialogue*, voir Introduction, Judaïsme(s), p. 92-98.

12. Selon EUSEBE, *Hist. eccl.* IV, 18, 4 (cp. PHOTIUS, *Bibl.* 125), Justin était l'auteur d'un ouvrage intitulé Περὶ Θεοῦ μοναρχίας. Celui que nous possédons sous ce titre (MARCOVICH, Patristische Texte und Studien, 32, Berlin - New York 1990) ne correspond ni à la description d'EUSEBE, ni aux œuvres authentiques de l'Apologiste.

13. Il n'y a, pour Tryphon, aucune incompatibilité entre l'étude des Écritures et celle de la philosophie.

14. Passage diversement traduit : « ita et nos existimamus » (MARAN) ; « ita nos quoque existimamus » (OTTO) ; « nous l'entendons bien ainsi » (ARCHAMBAULT) ; « we ourselves certainly have thought so » (WILLIAMS) ; « so meinten aus wir » (THIEME) ; « y ésa es también mi opinión » (RUIZ BUENO) ; « auch wir haben diese Ansicht gehabt » (N. HYLDAHL) ; « Questa è anche la mia convinzione » (G. VISONA). La forme δεδοξάκαμεν peut être rendue par une première personne du pluriel ou du singulier ; elle peut aussi signifier : « c'est

là ce que nous avons aussi pensé = ce que nous pensions [mais *actuellement* la philosophie néglige ces questions] » ; ou bien : « c'est là ce que nous pensons nous aussi [mais la philosophie *en général* néglige ces questions] ». Les deux significations ne sont pas clairement dissociées par N. HYLDAHL. J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 31, opte pour la seconde en s'appuyant sur la valeur que prend généralement le parfait chez Justin (résultat d'un processus). Cette valeur est la même pour πεφροντίκασιν (voir aussi *Dial.* 3, 2 : πεφρόντικα ; 115, 6 : οὐ πεφροντίκατε), et elle est confirmée par le présent ἐπιχειροῦσι.

15. Il s'agirait, pour MARAN, OTTO et ARCHAMBAULT, des Stoïciens : cf. *Dial.* 2, 3 ; THEOPHILE, *Ad Autol.*, 2, 4 ; CICERON, *De nat. deor.*, II, 66, 167 (« magna dii curant, parva neglegunt »). Voir cependant LUCIEN, *Icarom.*, 9. Interprétation rejetée par N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 99-100, pour qui ces propos, comme ceux qui suivent immédiatement, s'appliquent à l'ensemble des philosophes, parmi lesquels les Stoïciens. J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 35-36, montre toutefois que de telles opinions sont attestées chez SENEQUE, *Ep.* 58, 65, 89. Il précise par ailleurs (p. 32) que Justin ne *réfute* pas ici les théories de ces philosophes (Otto, Hyldahl), mais reproche à ces derniers de négliger ce qui est la fonction même de la philosophie.

16. Question fort débattue dans la philosophie antique. Cf. M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Belles Lettres, 1937, p. 123-178. Les Stoïciens croyaient à une forme de providence divine s'exerçant dans l'ordre des choses (εἱμαρμένη) ; les Épicuriens pensaient au contraire que la divinité ne se soucie en aucune manière de ce monde. Platoniciens et Aristotéliciens adoptaient des positions intermédiaires. Cf. J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 36-39 (philosophie grecque et pensée chrétienne) ; R. JOLY, *op. cit.*, p. 20-23 (critique du précédent) ; E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 30-31. Sur cet argument, voir aussi J. PEPIN, « Prière et providence au IIe siècle », in : *Images of Man in Ancien and Medieval Thought* [*Studi Gerardo Verbecke*], Louvain 1976, p. 111-125.

17. On peut comprendre : « [ils se trompent en agissant] comme si cette science ne contribuait en rien... » (MARAN, OTTO, THIEME, ARCHAMBAULT, WILLIAMS, HYLDAHL), ou bien « car ils pensent que cette science ne contribue en rien etc. » (RUIZ BUENO, van WINDEN, VISONA). Le bonheur (εὐδαιμονία) est la finalité de toute philosophie grecque (références pour les premiers chapitres en *Dial.* 8, 2*).

18. Passage difficile. Le texte des manuscrits porte οἱ πλεῖστοι... ἀλλὰ καὶ... ; (1, 4) ... οἵ γε ἀεὶ... Ἄλλοι δέ τινες (1, 5). THIRLBY rappelait que certains de ses prédécesseurs proposaient de lire οἱ πλεῖστοι ...ἄλλοι δὲ καὶ... ; οἵ γε ἀεὶ... Ἄλλοι δέ τινες. Selon la leçon adoptée, le nombre des tendances philosophiques énumérées varie. Difficulté accentuée par la référence à des questions (problème de Dieu, providence, libre arbitre, âme) qui peuvent être considérées comme distinctes ou liées. Pour la discussion sur ce texte, voir N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 100 ; J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 35, et surtout la mise au point de ce dernier in : « Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, *Dialogue*, 1, 4-5 », *VigChr* 31 (1977), p. 181-190 : Justin aborderait ici les différentes écoles philosophiques sous l'angle de la position qu'elles

adoptent à propos du problème d'*un Dieu qui récompense le bien et punit le mal.* De ce point de vue, il rassemblerait quatre thèses : « ...deux thèses qui concernent directement le problème de Dieu, deux autres qui ont pour conséquence qu'on n'a ni crainte ni espoir pour la vie dans l'autre monde, et, en conséquence, ni crainte ni espoir envers *un Dieu qui récompense et punit.* Il trouve ces théories dans les environs cyrénaïques, dans le Stoïcisme, dans le Platonisme » (p. 189). R. JOLY voit pour sa part dans ce portrait de la philosophie grecque l'expression de « 'l'outrance' et de 'l'injustice' polémique » (*op. cit.*, p. 18 s.) ; J. C. M. van WINDEN en admet le caractère tendancieux, mais laisse entendre que la partialité reprochée à Justin est liée à la sévérité ou à la bienveillance de son commentateur (*art. cit.*, p. 189).

19. Le texte des manuscrits pose problème : 1) Il est peu vraisemblable qu'à la question ὅπῃ il puisse être répondu par deux noms au nominatif (ἄδεια καὶ ἐλευθερία) ; 2) L'infinitif ἕπεσθαι s'explique mal dans ce contexte ; 3) Comme semble l'avoir vu l'auteur de la correction marginale, l'accusatif φοβουμένους καὶ ἐλπίζοντας semble convenir mieux que le datif (φοβουμένοις καὶ ἐλπίζουσι) retenu dans le texte. La correction de J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 41, adoptée par MARCOVICH, et en partie suggérée auparavant par PERION semble la plus satisfaisante : elle permet de préserver les deux datifs qui se rapportent alors à τοῖς δοξάσουσι, et il est fort possible que λέγειν καὶ soit une dittographie due à la proximité de καὶ λέγειν.

20. L'ensemble du passage désigne, selon les commentateurs, certains Stoïciens (cf. *I Apol.* 19, 5 ; 20, 1-2, et les notes d'A. WARTELLE, *Saint Justin, Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* [Études Augustiniennes], Paris 1987, p. 255-256), ou les philosophes en général : cf. N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 99 ; J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 34-35 ; E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 33 (qui cite, pour illustrer cette théorie de *l'éternel retour*, ORIGENE, *Cels.*, VI, 60, 8 et V, 20).

21. Ce sont certains Platoniciens : cf. *Dial.* 5 (J. C. M. van WINDEN, *op. cit.*, p. 39-41).

22. Cp. *Dial* 8, 3 (αὐτὸς δὲ ὑπομειδιάσας). Indication scénique courante dans les dialogues : PLATON, *Tim.*, 21c (διαμειδιάσας εἶπεν) ; *Phéd.*, 86d (μειδιάσας ἔφη) ; *Euthyd.*, 275e (πάνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ) ; *Parm.*, 130a (μειδιᾶν ὡς ἀγαμένους τὸν Σωκράτη) ; PLUTARQUE, *De E apud Delphos*, 4, 386a (ὁ μὲν οὖν ᾿Αμμώνιος ἡσυχῇ διεμειδίασεν) ; *De Pyth. orac.*, 7, 397b (ὁ Θέων μειδιάσας) ; 15, 401b (Κἀκεῖνος ἡσυχῇ διαμειδιάσας) ; *De def. orac.*, 6, 412d. (Καὶ ὁ Δημήτριος διαμειδιάσας).

Notes du chapitre 2

1. Cp. PLATON, *Phil.*, 16c (ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί).

2. Cp. *Dial.* 3, 3 (μέγιστον καὶ τιμιώτατον ἔργον). Ce parallélisme pourrait conforter la lecture proposée dans certaines éditions (SYLBURG, JEBB) et certains commentaires (van

WINDEN) : *[La philosophie] est un bien très grand et très précieux : elle seule nous conduit et nous unit à Dieu.* Mais la correction ne s'impose pas : cp. Ps-JUSTIN, *De res.*, 7 (*PG* VI, 1584 C) : « Ὅτι δὲ τίμιον κτῆμα ἡ σὰρξ παρὰ θεῷ, δῆλον ...τοῦτο πάντων τῷ ποιήσαντι τιμιώτατον » (OTTO, *ad loc.*). D. RUIZ BUENO et G. VISONA comprennent μέγιστον et τιμιώτατον comme des superlatifs relatifs (« le bien le plus grand et le plus précieux »). C'est peut-être excessif, malgré le caractère évidemment protreptique de ce passage (à moins de considérer ici le terme dans son sens chrétien). Pour Justin en effet, la Révélation surpasse la philosophie, de même que les Prophètes sont antérieurs aux sages de la Grèce. Pour le rapprochement des deux adjectifs, cp. ALCINOOS, *Didask.*, XXVII [179, 35] : « Τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν οὔτε εὑρεῖν ᾤετο εἶναι ῥᾴδιον οὔτε εὑρόντας ἀσφαλὲς εἰς πάντας ἐκφέρειν ». Le texte le plus souvent rapproché de ce passage est PLATON, *Tim.*, 47a-b. N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 112, propose encore SENEQUE, *Ep.*, 90, 1 ; GALIEN, *Protr.*, 1 ; CICERON, *Tusc.*, I, 26, 64.

3. Cp. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VII, 1 s.

4. L'idée que les philosophes sont des hommes « saints » ou « sacrés » n'est pas étrangère à la philosophie grecque : cf. G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* [Théologie, 15], Paris 1949, pp. 31-39 ; 66-77. Cette traduction, généralement retenue, est donc justifiée, et les conjectures de LANGE (ὄλβιοι) ou THIRLBY (σοφοί) inutiles. MARAN, *ad loc.*, interprète l'adjectif ὅσιοι dans un sens chrétien : « Loquitur enim Iustinus non de philosophia ethnicorum, sed de christiana doctrina, quam infra c. 8 declarat solam esse certam atque utilem philosophiam, seque tunc demum fuisse philosophum cum factus est Christianus ». Cette lecture a le défaut d'anticiper sur ce que Justin lui-même présente, à la fin du Prologue, comme une conclusion de sa démarche intellectuelle et spirituelle. Le sens chrétien correspond indiscutablement à une certitude intime de l'Apologiste, mais il ne doit pas être ici trop perceptible. Il est peu vraisemblable en effet – et il serait peu méthodique –, qu'à ce stade de la discussion, Justin prête à cet adjectif une signification exclusivement ou essentiellement chrétienne. La formule retenue, suggérée par G. VISONA (« uomini di Dio ») préserve l'ambiguïté qu'en cet instant l'adjectif comporte sans doute encore.

5. Litt. « jetée d'en haut ». Même formule chez LUCIEN, *Fug.*, 5 (ἐμὲ κατέπεμψας) ; cf. JULIEN, *Orat.*, IX [VI], 3, 182c (ἡ τῶν θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις). L'idée que la Sagesse est un don divin est déjà attestée dans l'ancienne philosophie : cf. PLATON, *Phil.*, 16c 5-10 (ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως) ; *Tim.*, 47a 7-b 2 ; PHILON, *Opif.*, 54. Il y a là une réaction contre le rationalisme de l'Académie. Cf. van WINDEN, *op. cit.*, p. 46 (avec références d'études sur ce thème). Mais le verbe κατεπέμφθη comporte aussi, dans la perspective de Justin, une allusion à la théorie du *logos spermatikos*, semences de Vérité accordées aux Sages avant la venue du Christ (cf. *II Apol.* 8, 3 ; 13, 3). L'Apologiste utilise fréquemment πέμπειν (ou ἐκπέμπειν) à propos du Verbe manifesté dans les théophanies puis incarné, et de la Parole divine transmise par les Apôtres (cf. *Dial.* 16, 4 ; 17, 1.3 ; 42, 2 ; 53, 1 ; 91, 4 ; 122, 5 ; 136, 2 ; 140, 4 ; 126, 6). Cp. ORIGENE, *Cels.*, I, 25, 40 ([ὁ θεός] ὁ καταπέμψας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων τούσδε

τινὰς τοὺς σόφους) ; IV, 20, 5 (Ἰουδαῖοι ...λέγουσι πληρωθέντα τὸν βίον πάσης κακίας δεῖσθαι τοῦ καταπεμπομένου ἀπὸ θεοῦ).

6. Cette dénomination a donné lieu à diverses hypothèses, résumées par N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 113. L. ALFONSI, « Nota Giustinea » : *ND* I (1947), p. 46-48, proposait de considérer Πυθαγορικοί (ou Θεωρητικοί) comme une glose marginale introduite dans le texte. La seconde solution lui semblait moins satisfaisante. Elle pourrait cependant se trouver confortée par un détail qui n'est signalé nulle part : dans le manuscrit A, toutes les dénominations de cette liste portent un tilde (marque de noms propres), à l'exception de Θεωρητικοί.

7. L'unité de la philosophie est un thème qui se retrouve dans plusieurs textes rassemblés par L. ALFONSI in : « Studi Boeziani », *Aevum* 15 (1951), p. 210-229. Van WINDEN (*op. cit.*, p. 47) fait remarquer que Justin ne dit pas μιᾶς οὔσης ταύτης τῆς ἐπιστήμης, mais μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης (*codd.*). Il ne faut donc pas comprendre : « cette science étant une » (MARAN ? : « cum una sit haec scientia » ; OTTO : « una cum sit haec scientia » (WILLIAMS ; HYLDAHL), mais plutôt : « celle-ci (= la philosophie) étant une science unique » (ARCHAMBAULT, RUIZ BUENO, THIEME, VISONA, van WINDEN). Dans les différentes traductions, c'est le sens causal qui prévaut, pour le génitif absolu, sur la concession (il existe différentes philosophies, *en dépit* de son caractère unique). JULIEN, *Orat.*, IX [VI], 5 184c est souvent cité (cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 113) comme texte parallèle : μηδεὶς οὖν ἡμῖν τὴν φιλοσοφίαν εἰς πολλὰ διαιρείτω, μηδὲ εἰς πολλὰ τεμνέτω, μᾶλλον δὲ μὴ πολλὰς ἐκ μιᾶς προείτω · ὥσπερ γὰρ ἀλήθεια μία, οὕτω δὲ καὶ φιλοσοφία μία. Le mot ἐπιστήμη rappelle par ailleurs l'une des plus célèbres définitions de la philosophie, proposée par SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Phys.*, 1, 125 (ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπείων πραγμάτων). E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 40, rapproche cette fragmentation de la philosophie de la division des langues (*Gen.* 11, 1 et *Sag.* 10, 5), évoquée à plusieurs reprises dans le *Dialogue* (cf. 102, 4*).

8. L'adjectif πολύκρανος évoque l'image d'un monstre : cf. EURIPIDE, *Bacch.*, 1017 (πολύκρανος δράκων). W. SCHMID, « Frühe Apologetik... », p. 166, signale que l'image se trouve aussi chez SCHOPENHAUER. WILLIAMS traduit : « a hydra of many heads ». Chez IRENEE (*Adv. haer.*, I, 30, 15), la « bête aux multiples têtes » est l'hérésie valentinienne dans ses diverses composantes. Mais pour les polémistes chrétiens, la diversité est toujours signe d'erreur : le stade que représente la fondation des écoles philosophiques par des maîtres vertueux est donc déjà marqué par une corruption intellectuelle à laquelle succédera la corruption morale des épigones.

9. N. HYLDAHL (p. 114 et 137), comme d'autres, rapproche ces « premiers » philosophes des « Sages » de Posidonius, que SENEQUE appelait *primi mortalium* (*Ep.*, 90, 4), ou *recentes a diis* (*ibid.*, 44), SEXTUS EMPIRICUS τοὺς πρώτους καὶ γηγενεῖς (*Adv. Phys.*, 1, 28), et MAXIME DE TYR οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι (*Diss.*, 2, 1 s.). L'idée d'une philosophie primordiale (« Urphilosophie ») pourrait, selon N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 114-140, venir du Stoïcien POSIDONIUS, dont le *Protreptique* serait la source indirecte de ce passage. Van WINDEN, *op. cit.*, p. 44, juge pour sa part que Justin ne fait ici qu'utiliser une terminologie empruntée à

Posidonius pour désigner non point les « premiers mortels », mais les « pères » de chaque école philosophique. R. JOLY, *op. cit.*, p. 23-32, procède à une critique détaillée de la thèse de HYLDAHL, et retient plutôt (*ibid.*, p. 32-38) l'influence d'Antiochos d'Ascalon ; É. DES PLACES, « Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J. C. Numénius, Atticus, Justin », *StudPatr* 15/1, 1984 [*TU* 128], p. 438-440, se réfère pour sa part à Numénius ; pour C. J. DE VOGEL, « Problems concerning Justin Martyr », *Mnémosyne* 31/4 (1996), p. 384, Justin ne penserait pas ici à une « Philosophie primordiale », mais à une conception idéalisée de ce que la philosophie *devrait être* ; B. POUDERON, « La conversion chez les Apologistes grecs. Convention littéraire et expérience vécue », in : *De la conversion*, Centre d'Études des Religions du Livre [coll. Patrimoines. Religions du Livre], Paris, Cerf, 1998, p. 148-149, se réfère aux *Homélies Pseudo-clémentines*, VIII, 5 et VIII, 10, en évoquant, pour cette idée d'une « philosophie » ou d'une « religion naturelle », une source juive plutôt que grecque.

10. Même définition de ce qui caractérise l'activité philosophique, et même appel à l'esprit critique en *I Apol.* 2, 1. Justin rappelle par ailleurs (*II Apol.* 3, 6) que selon la maxime socratique : « Il ne faut pas témoigner à un homme plus d'égards qu'à la vérité » (PLATON, *Rép.*, 595c) ; de même, le proverbe fameux attribué à ARISTOTE : « Amicus Plato, sed magis amica veritas ».

11. L'expression ὁ πατὴρ τοῦ λόγου est platonicienne (cf. *Banq.*, 177d ; *Phèdr.*, 257b). C'est également par le titre de « père » que les hérétiques du IIe siècle désignaient leurs fondateurs (E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 42). D'où le rapprochement proposé par van WINDEN, *op. cit.*, p. 43-45, entre cette présentation des philosophies et celle des hérésies en *Dial.* 35, 6 : Justin considérerait les fondateurs des écoles philosophiques au même titre que les hérésiarques. Conclusion contestée par R. JOLY, *op. cit.*, p. 31-32, et C. J. DE VOGEL, *art. cit.*, p. 382-384 : ce ne seraient pas les fondateurs des écoles philosophiques qui seraient ainsi condamnés, mais leurs épigones. Sur le thème de l'attachement au nom du maître de chaque école, voir TATIEN, *Or. ad Graec.*, 26 ; LACTANCE, *Div. inst.*, II, 8, 49 ; TERENCE, *Eun.*, 262 s. (HYLDAHL, *op. cit.*, p. 114).

12. Justin va évoquer différentes étapes de son cheminement philosophique (rappelées brièvement en *Act. Mart.*, 1, 3). L'authenticité et la cohérence de ce récit, la part de convention, l'exactitude des données concernant chaque mouvement, le point de vue adopté pour les évaluer ou les classer, et l'intention qui préside à cette évocation ont donné lieu à des interprétations diverses et contradictoires. Voir en particulier E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Iéna 1923 (Amsterdam 1968²), p. 58 s. ; N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 140-148 (commentaire de détail) et 148-159 (« Justins philosophische Ausbildung ») ; C. ANDRESEN, « Justin und der mittlere Platonismus », *ZNTW* 44 (1952-1953), p. 160-163 ; J. van WINDEN, *op. cit.*, p. 49-53 ; R. JOLY, *op. cit.*, p. 38-42 ; O. SKARSAUNE, « The Conversion of Justin Martyr », *STh* 30 (1976), p. 53-73 ; B. POUDERON, « La conversion... », p. 143-167. L'éventail des interprétations, et de leurs nuances respectives, est trop large pour

pouvoir être restitué ici. Voir cependant, ci-dessus p. 149-152, un résumé des principaux points de vue.

13. Pour l'influence (plus grande dans la seconde *Apologie* que dans la première *Apologie* et dans le *Dialogue*) de la philosophie stoïcienne sur la pensée de Justin, voir G. BARDY, « St. Justin et la philosophie stoïcienne », *RecSR* 13 (1923), p. 491-510 & 14 (1924), p. 33-45 ; M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti fra i cristianesimo primitivo e la cultura classica*, Rome 1947, p. 60-64.

14. L'avidité de certains philosophes est un *topos* de la littérature antique : cf. LUCIEN, *Mén.*, 5 ; *Nigr.*, 25 ; *Pisc.*, 34 s. ; *Icarom.*, 5 ; 30-31 ; Ps.-CLEMENT, *Hom.*, IV, 9 (χρηματισμοῦ χάριν περιβεβλημένους τὸν τρίβωνα) ; cp. TATIEN, *Or. ad Graec.*, 19.

15. Justin semble avoir intentionnellement placé le pronom ἡμῖν en fin de phrase, soulignant ainsi, avec ironie, l'ambiguïté des propos attribués au Péripatéticien.

16. A propos du rapprochement de ces deux termes, van WINDEN, *op. cit.*, p. 50, cite NEMESIUS qui définit la conversion comme ἐξαίρετος δωρεὰ καὶ ἴδια ἀνθρώπου *(De nat. hom.*, I), et la résurrection des corps comme ἴδιον αὐτοῦ καὶ ἐξαίρετον (*ibid.*) ; cf. encore IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Philad.*, 9, 2 ; GREGOIRE DE NYSSE, *De anima et resurrectione* (*PG* XLVI, 52A), et *In S. Pasch.*, 9.

17. ARCHAMBAULT comprend : « très fier de *sa* sagesse », ce qui constituerait un parallèle avec le commentaire qui accompagne la présentation du Péripatéticien (δριμύν, ὡς ᾤετο). C'est également l'interprétation de MARAN et OTTO (« hominem de sapientia valde gloriantem »), et RUIZ BUENO. (« hombre que tenía muy altos pensamentos sobre su propia sabiduría »). La traduction retenue ici prévaut ailleurs : Justin est en quête d'un véritable *sage*. Celle de van WINDEN (« a man with great knowledge of wisdom ») est un peu inexacte. Sur le rôle joué par le néo-pythagorisme dans le cheminement spirituel de païens convertis au christianisme, voir J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris 1956. Le philosophe en question pourrait être Maxime de Tyr, contemporain de Justin, qui voyagea beaucoup et séjourna à Rome sous Commode (cf. OTTO, *ad. loc.*, et HYLDAHL, *op. cit.*, p. 146).

18. Cp. EUSEBE, *Hist. eccl.*, VI, 18 (sur Origène). Sur l'intérêt que les Pythagoriciens portaient à ces diverses disciplines, voir J. H. WASZINK, édition du *De anima* de Tertullien, Amsterdam 1933, p. 279-280 ; sur leur fonction propédeutique, cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1933, p. 182-193 (1958⁴, p. 187-210) ; ID., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, p. 243-256 (1965⁶, p. 265-279) ; F. KÜNHERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961 ; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.

19. Peut-être Éphèse, où EUSEBE (*Hist. eccl.*, IV, 18, 6) situe le *Dialogue*. OTTO songeait encore à Naplouse.

20. Sur la προκοπή : voir par exemple PLUTARQUE, *De prof. in virt.*, 3 ; FLAVIUS JOSEPHE, *Vita*, 2, 8 (εἰς μεγάλην παιδείας προύκοπτον ἐπίδοσιν).

21. La leçon retenue ici (ᾕρει, imparfait de αἱρέω = me *captivait*) est celle qui est adoptée dans la plupart des éditions : c.p. Ps.-JUSTIN, *Cohort. ad Graec.*, 5 : *PG* VI, 237 C (ταῦτά με εἷλε). La conjecture de HYLDAHL et van WINDEN (ᾖρε, imparfait de αἴρειν = m'*élevait*, m'*exaltait*) est toutefois rendue plausible par un parallélisme avec ἀνεπτέρου. A l'appui de cette lecture HYLDAHL, *op. cit.*, p. 147, cite PLATON, *Phèdr.*, 248a (ἦρεν).

22. Image platonicienne : cf. *Phèdr.*, 249c (μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), d (πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος), 255d (πτεροφυεῖν τε). Voir aussi TATIEN, *Or. ad. Graec.*, 20 (Πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς). Sur ce motif chez les Pères de l'Église, et en particulier chez Origène, HYLDAHL (p. 147) signale les travaux de A. D'ALES, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 10 (1933), p. 63-72.

23. Définition rarement formulée en ces termes chez Platon, mais la contemplation des Idées, immuables et éternelles, mène à celle de Dieu (van WINDEN, *op. cit.*, p. 50-51 ; ROBILLARD, *op. cit.*, p. 56-57). C'est ce qui justifie le jugement plus favorable d'AUGUSTIN à l'égard de la philosophie platonicienne : « Cedant igitur hi omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum hominem fruentem corpore vel fruentem animo, sed fruentem deo : non sicut corpore vel seipso animus aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus » (*Civ.*, 8, 8). Pour l'influence formelle et intellectuelle de Platon sur Justin, voir, en particulier, E. DE FAYE, « De l'influence du *Timée* de Platon sur la théologie de Justin Martyr », Paris, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses*, vol. 7, Études de critique et d'histoire, 1896, p. 169-187 ; J. M. PFAETTISCH, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins der Märtyrers*, Paderborn 1910 ; P. KEZELING, « Justins 'Dialog gegen Trypho' (c. 1-10) und Platons 'Protagoras' », *Rheinisches Museum für Philologie N. S.* 75 (1926), p. 223-229 (analyse critique de ses conclusions par N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 89) ; C. ANDRESEN, « Justin und der mittlere Platonismus », *ZNTW* 44 (1952-1953), p. 157-195 ; R. JOLY, *op. cit.*, p. 40-74 ; E. DES PLACES, « Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J. C. Numénius, Atticus, Justin », *StudPatr* 15/1, 1984 [*TU* 128], p. 432-441 ; M. J. EDWARDS, « On the Platonic schooling of Justin Martyr », *JThS* 42 (1991), p. 17-34 ; Ch. NAHM, « The Debate on the 'Platonism' of Justin Martyr », *SCent* 9/3 (1992), p. 129 s.

Notes du chapitre 3

1 Cp. LUCIEN, *Mén.*, 6 (καί μοί ποτε διαγρυπνοῦντι τούτων ἕνεκα ἔδοξεν ἐς Βαβλυλῶνα ἐλθόντα). Ce que Justin va chercher ici dans la solitude, l'*Icaroménippe* du même LUCIEN (§ 5), espérait le trouver auprès des philosophes (Οὐκοῦν ἐπειδήπερ οὕτω διεκείμην, ἄριστον εἶναι ὑπελάμβανον παρὰ τῶν φιλοσόφων τούτων ταῦτα ἕκαστα ἐκμαθεῖν).

2 Motif traditionnel (cf. PLATON, *Phèdr.*, 229a ; *Rép.*, 328b ; *Théag.*, 121a ; MINUCIUS FELIX, *Oct.*, 3, 3 etc.), et présenté par certains commentateurs comme caractéristique du néoplatonisme. M. J. EDWARDS, *art. cit.*, p. 19-21, croit discerner ici une référence au séjour

du Christ dans le désert, ou au périple précédant l'entrée des enfants d'Israël dans la Terre Promise. Le silence et la solitude sont également recommandés, pour la recherche de Dieu, par PHILON, *Abr.*, 22 ; *Migr.*, 34 ; PLUTARQUE, *fragm.*, 19 (περὶ ἡσυχίας) ; PORPHYRE, *De abstin.*, 1, 36.

3 Selon OTTO, *ad loc.*, il pourrait s'agir de la Mer morte, peu éloignée de Flavia Neapolis, lieu de naissance de Justin (*I Apol.* 1). B. BAGATTI, « San Giustino nella sua patria », *Augustinianum* 19 (1979), p. 322, pense plutôt aux environs de Césarée, port de la Palestine, qui faisait à l'époque partie de la Samarie. L'endroit est cependant décrit comme isolé. Cp. LUCIEN, *Mén.*, 9 (ἐς τὸ ἕλος καὶ τὴν λίμνην, ἐς ἣν ὁ Εὐφράτης ἀφανίζεται ...ἀφικνούμεθα ἔς τι χωρίον ἔρημον καὶ ὑλῶδες καὶ ἀνήλιον). La présence de la mer au début et à la fin du *Dialogue* (chap. 142*) n'est peut-être pas sans signification.

4 On a proposé plusieurs parallèles pour ce passage : PLATON, *Parm.*, 127b (τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μαλ' ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κἀγαθὸν τὴν ὄψιν...) ; LUCIEN, *Mén.*, 6 évoque sa rencontre avec ... τινὶ τῶν Χαλδαίων σόφῳ ἀνδρὶ καὶ θεσπεσίῳ τὴν τέχνην πολιῷ μὲν τὴν κόμην, γένειον δὲ μάλα σεμνὸν καθειμένῳ ; voir encore THESSALUS, *Lettre à l'empereur Claudius*, 136, 8-9 (διὰ τὸ σοβαρὸν τῶν ἠθῶν καὶ τὸ τῆς ἡλικίας μέτρον). Pour d'autres similitudes, voir N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 158 s. Certains se demandent, après THIRLBY, s'il ne faudrait pas lire ici πολιός (« aux cheveux gris, blancs ») plutôt que παλαιός, comme dans le *Parménide* et chez Lucien ; voir encore *Lév.*, 19, 32 ; PHILON, *Spec. leg.*, 2, 238 ; OTTO conserve παλαιός, d'après HOMERE, *Od.*, XIII, 432 (παλαιὸς γέρων) et XIX, 346 (παλαιὴ γρηῦς). Le personnage étant entouré d'une aura mystérieuse, la redondance παλαιός [τις] πρεσβύτης n'est pas invraisemblable. Sur ce personnage, les interprétations divergent. L'argumentation porte alors sur le lexique utilisé pour sa description – avec les correspondances possibles dans les Écritures et la littérature païenne –, et sur la teneur de ses propos : « étranger barbare » (βάρβαρος ξένος) personnifiant la philosophie primordiale, et non point un chrétien (HYLDAHL, *op. cit.*, p. 168-181) ; figure conventionnelle de la littérature religieuse (A. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris 1912, p. 313-314 ; R. JOLY, *Christianisme...*, p. 42-43 ; M. PELLEGRINO, *Gli apologeti...*, p. 46-47) ; personnage chrétien (van WINDEN, *op. cit.*, pp. 53-54 ; 107-108 ; R. JOLY, *op. cit.*, p. 42-43) ; presbytre chrétien rencontré à l'occasion d'une persécution (E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 60) ; personnification de la doctrine chrétienne (M. HOFFMANN, « Der Dialog bei den christlichen Schriftstelleren der ersten vier Jahrhunderte », Berlin, Akademie-Verlag, 1966 [*TU* 96], p. 12) ; figure du martyre ou le Logos lui-même (G. I. GARGANO, « L'Anziano incontrato da Giustino : un amico del Logos ? o il Logos stesso ? », in : *Geist und Erkenntnis, zu spirituellen Grundlagen Europas*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr Tomas Spidlik SJ, herausg. von Prof. Dr. Sc. Karel Macha, Minerva-publikation, Münich 1985, p. 41-64) ; Dieu, le Père ou Jésus, (E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 60-61). HYLDAHL, *op. cit.*, p. 160-161, rapporte qu'on a encore pensé à un ange (HALLOIX, TILLEMONT), un ermite (ZIEGLER), un judéo-chrétien ayant reçu une formation philosophique

(ZARSTRAU), ou encore à Polycarpe (FABRICIUS). L'interprétation de G. I. GARGANO est la plus satisfaisante, car c'est elle qui correspond le mieux au rôle de cette figure dans l'économie du *Dialogue*. Elle pourrait se trouver confirmée par un développement d'ORIGENE, *Hom. in Jos.*, 16, 2, où le titre « d'ancien et de Vieillard avancé dans ses jours » est jugé convenir plus qu'à tout autre au « Principe et premier-né de toute créature » (cf. *Col.* 1, 18). Parmi les figures chrétiennes, on peut aussi penser à Papias, que sa longévité (IRENEE, *Adv. haer.*, V, 33, 4, le désigne comme « très archaïque » : *homo* = ἀρχαῖος ἀνήρ), et son influence sur la littérature chrétienne du IIe siècle – en particulier celle du milieu éphésien – présentent comme une très vraisemblable référence pour cette figure du Vieillard.

5 HYLDAHL (*op. cit.*, p. 161), considère cette rencontre comme fortuite, et donne quelques parallèles dans la littérature ancienne, en ajoutant, avec perplexité, que les « parents » dont le Vieillard s'inquiète, sont vite oubliés et ne semblent jouer aucun rôle dans le *Dialogue*. Le verbe παρείπετο suggère au contraire une présence délibérée, discrète mais prolongée. E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 65-66, a bien vu par ailleurs que la terminologie utilisée ici rappelait de façon frappante la parabole de l'Enfant prodigue (ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν : *Lc.* 15, 13). Justin est peut-être l'un de ceux que le Vieillard était venu chercher...

6 Comme le suggère W. SCHMID (*art. cit.*, p. 172, n. 25), le sens spatial convient mieux ici, pour ταῖς τοιαύταις διατριβαῖς, que la traduction généralement retenue (« passer ainsi le temps »). Cp. PLATON, *Euthyphr.*, 2a (τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβάς) ; *Charm.*, 153a (ᾖα ἐπὶ τὰς ξυνήθεις διατριβάς). Ce mot doit être mis en parallèle avec χωρία ; le sens spatial correspond mieux aussi aux propos qui précèdent et suivent immédiatement.

7 Cp. *Dial.* 8, 1 (διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ). ANDRESEN et HYLDAHL citent deux parallèles : PLATON, *Soph.*, 263e (πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια) ; ALCINOOS, *Didask.*, IV [155, 15] (d'après le précédent) ; voir encore PLATON, *Théét.*, 189e-190a (Λόγον, ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται...). La traduction retenue pour le mot διάλογος tente de conserver – selon la suggestion de van WINDEN (*op. cit.*, p. 55) – le jeu verbal (διάλογος ...φιλολογία, ...φιλόλογος ...λόγον ...ὀρθοῦ λόγου) qui sert de fil directeur à tout ce passage.

8 Différentes traductions sont proposées ici pour le mot φιλολογία (qui fait écho à διάλογος) : « philologia » (MARAN, OTTO) ; « raisonner » (ARCHAMBAULT) ; « das Wort » (THIEME) ; « rational meditation » (WILLIAMS) ; « meditación » (RUIZ BUENO) ; « Philologie » (HYLDAHL) ; « logos » = « philosophie » (van WINDEN) ; « raziocinare » (VISONA) ; « philologie » (ROBILLARD). CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, X, 93, 3, utilise φιλόλογος dans le sens d'*ami du Verbe* (de Dieu) ; ORIGENE, *Cels.*, III, 12, 26, avec la signification d'*ami des lettres* ou *lettré*. Il est évident que le choix de ce terme offre ici au Vieillard l'occasion d'un rebondissement (Φιλόλογος οὖν), mais toutes les traductions n'en rendent pas compte car, ainsi qu'OTTO l'avait déjà relevé, il n'est pas certain que les deux personnages accordent à ce mot tout à fait le même sens (*ratio* / *oratio* ?). Il semble bien que le sens soit positif dans les propos de Justin, et négatif dans ceux du Vieillard. D'où les traductions proposées : « goût pour la raison » ...

« amateur de raison ». Φιλολογία et φιλοσοφία sont souvent opposées : ainsi, PORPHYRE, *Vita Plot.*, 14 : φιλόλογος μέν, ἔφη, ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς (éd. L. BRISSON *et al.*, Paris 1992, pp. 156-157, et J. PEPIN, *ibid.*, p. 478-501). En *II Apol.* 10, 8 cependant, Justin associe « philosophes » et « philologues » (οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι).

9 Van WINDEN, *op. cit.*, p. 57, rapproche ces propos de PHILON, *Leg.*, 1, 74, dont Justin s'inspirerait ici : on y retrouve une opposition similaire entre le « discoureur » (λογοφίλης), et le « prudent » (φρόνιμος) qui se caractérise par la prééminence qu'il donne à l'action (ἔργον) et aux pratiques vertueuses (σπουδαίαις πράξεις) sur la parole (λόγος). Voir encore, chez PHILON, *Opif.*, 45 (σοφιστείαν πρὸ σοφίας θαυμάζοντες). Sur les sophistes et les rhéteurs, cf. *I Apol.* 14, 5 ; ATHENAGORE, *Suppl.*, 11, 3 ; TATIEN, *Or. ad Graec.*, 26 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VIII, 1-3.

10 Nouveau jeu verbal (φιλεργὸς ...ἔργον ...ἐργάσαιτο ...ἔργον), entremêlé avec le précédent. La réponse de Justin réduit l'opposition entre raison (λόγος) et action (ἔργον) : van WINDEN, *op. cit.*, p. 55. La conjecture adoptée par OTTO (ἔργον) est incontestablement plus satisfaisante que le texte des manuscrits (ἀγαθόν), et meilleure que la suppression de ἀγαθόν, également proposée par THIRLBY. L'expression μεῖζον ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι est en effet difficilement recevable, et ne convient guère au contexte tel qu'il semble défini par le jeu des répétitions.

11 Cp. CICERON, *Tusc.*, II, 20, 47 (« Domina omnium et regina ratio »).

12 Cp. PLATON, *Phéd.*, 85c-d (...τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον...).

13 Même expression en *Dial.* 141, 1 ; *II Apol.* 2, 2 ; 7, 7 ; 9, 4. Notion stoïcienne pour certains (van WINDEN, p. 57), platonicienne pour d'autres (A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies*, p. 301). Voir R. HOLTE, « Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies », *StudTheol* 12 (1958), p. 159 s.

14 Traduction généralement retenue (OTTO, ARCHAMBAULT, RUIZ BUENO, VISONA, van WINDEN, ROBILLARD). K. THIEME propose *Vernunft* (« raison »), HYLDAHL *Einsicht* (« connaissance » ou « entendement »). Le sens du mot φρόνησις paraît déterminé ici par le rappel du Vieillard en fin de chapitre (φρονοῖεν). Justin semble vouloir dire que seule la philosophie peut donner les *notions* justes qui président aux *actions* « saines » ou « agréables à Dieu ». D'où son insistance, juste après, sur la priorité qu'il faut accorder à ces notions sur toute autre activité. Cp. PLATON, *Euthyd.*, 281b (Ἆρ' οὖν ὦ πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, ὄφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας ;).

15 Cf. ARISTOTE, *Protr.*, fragm. 51 (éd. W. D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1958, p. 27-28).

16 Généralement traduit par un superlatif relatif. Pour E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 69, tout ce passage s'inspire du *Protreptique* d'Aristote.

17 Cp. PLATON, *Tim.*, 41d (ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δευτέρα καὶ τρίτα) ; *Phil.*, 59c (τὰ δ' ἄλλα δεύτερά τε καὶ ὕστερα λεκτέον).

18 Idée socratique et stoïcienne, transmise au néoplatonisme. Cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 184-185, qui cite PLATON, *Euthyd.*, 282c : νῦν οὖν ἐπειδή σοι καὶ διδακτὸν δοκεῖ καὶ μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῆ ποιεῖν (*scil.* τὴν σοφίαν) τὸν ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαίης ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν... ; HYLDAHL, *op. cit.*, p. 185, propose d'après ce parallèle, de corriger le texte défectueux des manuscrits (Ἡ οὖν φιλοσοφία εὐδαιμονίαν ποιεῖ ; ἔφη οὐχ ὁ τυχὼν ἐκεῖνος) en Ἡ οὖν φιλοσοφία εὐδαίμονα ποιεῖ καὶ εὐτυχῆ ; ἔφη ἐκεῖνος). Mais il concède que la conjecture suggérée par la glose marginale (ὑποτυχὼν), est rendue plus vraisemblable par la présence de la même expression en *Dial.* 4, 4.
19 Cette définition de la philosophie est peu courante dans le Moyen platonisme (cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 185).
20 Ce second élément de la définition – qu'on retrouve en *Dial.* 110, 6 – n'est pas commenté par HYLDAHL. Van WINDEN, *op. cit.*, p. 61-62, montre que l'expression τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις apparaît fréquemment dans les Épîtres de Paul (*I Tim.* 2, 4 ; *II Tim.* 2, 25 ; *II Tim.* 3, 7 ; *Tit.* 1, 1 ; cf. *Hébr.* 10, 26), et constitue, à l'évidence, un terme technique pour la connaissance de la foi chrétienne. Il renvoie à l'article de M. DIBELIUS, « Ἐπίγνωσις ἀληθείας », in : *Neutestamentliche Studien. Festschrift G. Heinrici*, Leipzig 1914 [réimpr. in : *Botschaft und Geschichte*, Tübingen 1956, 1re partie, p. 1-13]. R. JOLY, *op. cit.*, p. 44, rappelle toutefois que cette terminologie n'est pas étrangère à la littérature païenne. L'adjectif substantivé τοῦ ἀληθοῦς fait pendant à τοῦ ὄντος (chiasme), et peut être, comme lui, interprété comme un neutre ou un masculin. Le parallélisme établit aussi une équivalence entre σοφία et τοῦ ἀληθοῦς ἐπιστήμη.
21 THIRLBY a le premier proposé de corriger θεὸν en τὸ ὄν, ce qui correspond mieux à la définition que Justin vient de donner pour la philosophie (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος), mais moins bien à la fin de la réponse qui suit (τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός). Cette correction est adoptée par certains commentateurs (cf. W. SCHMID, *loc. cit.*, p. 169-171 ; HYLDAHL, *op. cit.*, p. 85 ; ROBILLARD, *op. cit.*, p. 75 s.), mais rejetée par d'autres (van WINDEN, *op. cit.*, p. 59-60 ; JOLY, *op. cit.*, p. 45) qui considèrent même parfois la formule Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον κτλ. comme une interpolation. Elle est toutefois écartée dans toutes les éditions. Parmi d'autres arguments, ROBILLARD, *loc. cit.*, fait remarquer, à l'appui de cette correction, que la réponse de Justin, ainsi comprise, explique mieux qu'une banalité la satisfaction du Vieillard (ἐτέρπετο ἐκεῖνος ἀκούων μου). Cette définition de l'être, qui peut correspondre aux vues du Platonisme moyen, rappelle par ailleurs la terminologie de la Révélation (*Exod.* 3, 14 : ἐγώ εἰμι ὁ ὤν ; *Jn.* 8, 24 : ἐγώ εἶμι). Van WINDEN, *op. cit.*, p. 61, signale un glissement explicite entre τὸ ὄν et ὁ ὤν chez CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 25, 166, 4 (νόμος ἐστὶ χρηστὴ δόξα, χρηστὴ δὲ ἡ ἀληθής, ἀληθὴς δὲ ἡ 'τὸ ὄν' εὑρίσκουσα καὶ τούτου τυγχάνουσα. *Ὁ ὢν δέ ἐξαπέσταλκέ με* φησὶν Μωϋσῆς. Ἧι τινες ἀκολούθως, δηλονότι τῇ χρηστῇ δόξῃ, λόγον ὀρθὸν τὸν νόμον ἔφασαν). E. ROBILLARD, *op. cit.*, p. 76, résume ainsi la pensée de Justin : « La science de l'*immuable* et du *même* ne peut être que la science du *divin* ; et inversement la science du *divin* ne peut être que la science de ce qui est vraiment *être* et *réel* : Dieu ».

22 Cp. PLATON, *Rép.*, 484b (ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι) ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Quis div. salv.*, VII : *PG* IX, 612 (ἐξ οὗ [*sc.* θεοῦ] καὶ τὸ εἶναι τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καὶ τὸ μεῖναι λαβεῖν). HYLDAHL, *op. cit.*, p. 185, signale le premier un parallèle qui constitue l'une des preuves les plus flagrantes que Justin connaissait le Moyen platonisme : ATTICUS, chez EUSEBE, *Praep. ev.*, XV, 13, 5 : *PG* XXI, 1340 C (ταὐτὸν δή, τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων, τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα ἀσώματα καὶ νοητά, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀεί, μάλιστα μὲν καὶ πρώτως αὐτὰ ὄντα, παραίτια δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι τοιαῦτα ἕκαστα, οἷά περ ἐστι). Sur le rapport de causalité entre « ce qui est éternellement même » et les choses qui sont en devenir, van WINDEN renvoie encore à PLATON, *Phil.*, 26e et surtout *Tim.*, 27d ; 29a.

23 Selon une méthode typiquement socratique, le Vieillard reprend successivement, pour les faire définir, les deux termes principaux de la définition proposée par Justin pour la philosophie : *science* (ἐπιστήμη) de l'être (τοῦ ὄντος). Cela conforte la correction précédemment retenue de θεὸν en τὸ ὄν.

24 Cette phrase est généralement ponctuée et traduite à la forme affirmative : ARCHAMBAULT (« Dans les choses divines et humaines, il n'en est pas de même »). Or les manuscrits – qui ne donnent aucun signe après ὁμοίως – portent une ponctuation interrogative après ἔχει. Il est plus satisfaisant du point de vue du sens – et de la vraisemblance –, de respecter cette ponctuation : ce passage est constitué d'une série d'interrogations qui doivent mener l'interlocuteur à la vérité.

25 L'adjectif ἀνθρώπειος désigne ce qui est humain par opposition au divin ; ἀνθρώπινος ce qui concerne l'homme, lui convient ou lui appartient en propre. Justin ne paraît pas distinguer ces deux termes inclus dans deux parallélismes identiques.

26 L'adverbe ἔπειτα est diversement traduit : « ac deinde » (MARAN, OTTO) ; « en plus » (ARCHAMBAULT) ; « then » (WILLIAMS) ; « inmediatamente » (RUIZ BUENO) ; « ja auch » (THIEME) ; « quindi » (VISONA) ; « ausser » (HYLDAHL).

27 Phrase fortement structurée par le glissement verbal ἐπιστήμη ...γνῶσιν ...ἐπίγνωσιν, et le chiasme ἀνθρωπίνων ...θείων ...θειότητος ...δικαιοσύνης. Cette conception de la science est commune aux philosophies stoïcienne, péripatéticienne, et platonicienne (HYLDAHL, *op. cit.*, p. 186, avec références).

28 Les deux réponses étant contradictoires, l'une d'entre elles – la première – doit être fausse : il n'existe pas de science (ἐπιστήμη) de Dieu comparable à celles des stratèges et des navigateurs.

29 L'expression ἐκ μαθήσεως ...ἢ διατριβῆς τινος a donné lieu à diverses traductions : « disciplina et exercitatione quadam » (MARAN, OTTO) ; « par l'étude ou quelque genre de travail » (ARCHAMBAULT) ; « of learning or of some expenditure of time » (WILLIAMS) ; « del aprendizaje o de cierto ejercicio » (RUIZ BUENO) ; « durch Belehrung oder irgendwelche Unterhaltung » (THIEME) ; « Durch Belehrung oder ein Studium » (HYLDAHL) ; « dall'apprendimento o dalla discussione » (VISONA) ; « par l'étude ou au prix de quelques

exercices » (ROBILLARD). Van WINDEN, *op. cit.*, p. 66, fait observer qu'avec la vue, l'ouïe est le principal moyen d'acquérir un savoir. L'expression signifierait donc ἐκ τοῦ ἀκοῦσαι, d'autant que chez Justin le disciple (μαθητής) est souvent appelé ἀκουστής ou ἀκροατής. Cette hypothèse est renforcée par le balancement αἱ μὲν ...αἱ δὲ, qui met en présence *deux* modes d'acquisition du savoir (ouïe, vue), et non trois (étude, pratique, vue) ; elle l'est plus encore par la formule qui conclut le raisonnement (μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες). Justin s'intéresse ici aux savoirs que procurent les sens, afin de souligner que Dieu leur est inaccessible.

30 Le mot ἐπιστῆμαι est sous-entendu dans le balancement αἱ μὲν ...αἱ δὲ.... HYLDAHL, *op. cit.*, p. 187, rejette cette interprétation en faisant remarquer que le mot ἐπιστήμη serait alors à la fois sujet et complément du verbe παρέχουσι. Il propose, d'après un texte parallèle trouvé chez AETIUS, *Plac.*, IV, 11 (éd. von Arnim, vol. II, Leipzig 1903, p. 28), d'entendre ἔννοιαι pour αἱ μὲν et προλήψεις pour αἱ δὲ. Cette solution est assurément moins satisfaisante que celle qui cherche dans le texte lui-même ses propres références. La difficulté se trouve résolue si l'on considère, avec van WINDEN, *op. cit.*, p. 65 (d'après WILAMOWITZ) que le mot ἐπιστήμη n'a pas le même sens dans les deux cas.

31 Il s'agit d'un exemple, et non d'un type de réalité transcendante (le ζῷον ἀΐδιον de Platon), comme l'entendait W. SCHMID, *art., cit.*, p. 173. Le rapprochement avec PLINE, *Hist. nat.*, VII, 21 (« Praecipue India Aethiopumque tractus miraculis scatent, maxima in India gignuntur animalia »), demeure vraisemblable, mais l'Inde, pays des merveilles est un thème qui, dès Hérodote et Ctésias, parcourt la littérature antique.

32 Cette conclusion négative reprend presque mot pour mot, en les réunissant, les expressions que Justin avait utilisées pour définir la philosophie : ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ φιλόσοφοι ἢ λέγοιεν τι ἀληθές, *ἐπιστήμην* αὐτοῦ μὴ ἔχοντες = Ἄνευ δὲ *φιλοσοφίας* καὶ *ὀρθοῦ λόγου* οὐκ ἄν τῳ παρείη *φρόνησις* (3, 3) ; *Φιλοσοφία* μέν, ἦν δ' ἐγώ, *ἐπιστήμη* ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ *ἀληθοῦς* ἐπίγνωσις (3, 5).

33 Plus qu'une simple coordination, la particule μηδὲ entraîne une mise en relief de ce qui suit.

34 La traduction de νοῦς par « esprit » – adoptée par ARCHAMBAULT – ne permettrait pas de respecter la distinction du paragraphe suivant entre νοῦς et πνεῦμα.

35 La construction de cette phrase a provoqué bien des suspicions et donné à lieu à diverses tentatives de correction, en particulier pour le pronom αὐτοῖς (cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 191 ; van WINDEN, *op. cit.*, p. 68). Ces dernières ne sont jamais meilleures que le texte lui-même. Van WINDEN conserve αὐτοῖς en le rapportant aux philosophes de la ligne précédente ; R. JOLY, *op. cit.*, p. 46, respecte lui aussi le texte des manuscrits, mais propose de lire ensemble ὀφθαλμοῖς ...αὐτοῖς, selon un passage similaire trouvé chez Maxime de Tyr. L'incise ne pouvant être considérée comme négligeable, la solution de van WINDEN paraît la plus satisfaisante. Pour cette proposition typiquement platonicienne, HYLDAHL et van WINDEN présentent quelques parallèles : PLATON, *Phéd.*, 65e ; *Phèdr.*, 247c (ἡ οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς

κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ) ; ALCINOOS, *Didask.*, X [165, 5] (ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῷ μόνῳ ληπτός) ; PHILON, *Opif.*, 53 (ὅπερ γὰρ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ὀφθαλμὸς ἐν σώματι · βλέπει γὰρ ἐκεῖνος τὰ νοητά, ὅδε τὰ αἰσθητά). Chez les auteurs chrétiens, voir par exemple ATHENAGORE, *Suppl.*, 10, 1, et la note de B. POUDERON (*SC* 379, p. 100).

Notes du chapitre 4

1 Le texte des manuscrits (ὃ μὴ τάχιον) semble altéré ou incomplet. MARAN retient cette leçon et traduit cependant « aut non citius sensu percepisset ? ». OTTO corrige en ἢ μὴ τὸ ὂν ...ἔλαβεν et propose : « aut non id quod est sensu percepit ? ». De même ARCHAMBAULT (« ou est-ce qu'il ne perçoit pas l'être par les sens ? »). Les autres traductions sont assez dissemblables, et plus ou moins éloignées de ces leçons : « or could one grasp Him more quickly by perception of the senses ? » (WILLIAMS) ; « o comprende más bien por medio de la sensación ? » (RUIZ BUENO) ; « oder erfaßt sie nicht vielmehr mittels der Sinnenhaftigkeit das Seiende ? » (THIEME) ; « ...si grande, qu'elle le rend aussi prompt à connaître que les sens ? » (HAMMAN) ; « [ist etwas faßbar] das der Nous nicht erst durch die Wahrnehmung empfangen hätte ? » (HYLDAHL) ; « en cuanto a lo que no captó a la primera mediante los sentidos ? » (A. ORBE, *La unción del Verbo* [Analecta Gregoriana, 1113], Rome 1961, p. 69) ; « ...tale da cogliere ciò che non è previamente percepito tramite i sensi » (VISONA) ; « telle ...qu'elle lui permette de saisir l'être en lui-même et non pas à travers la sensation ? » (ROBILLARD). Van WINDEN, *op. cit.*, p. 69-70, rend compte d'autres corrections, et suggère, d'après certains de ses prédécesseurs (SCHMID, HYLDAHL), de considérer l'adverbe τάχιον comme un équivalent de πρότερον, en supposant le verbe λαβεῖν disparu après δύναμις ou ἔλαβεν. Le texte signifierait alors : « Has the human mind a force of such a kind and such a power [that it can comprehend = λαβεῖν] what (ὃ) it did not (μὴ) grasp by the senses before (τάχιον) ». Cette conjecture a le mérite de respecter le texte des manuscrits, mais ne rend pas compte du fait, signalé par OTTO, que la réponse (αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὄν) laisse supposer la présence de l'expression τὸ ὂν dans la question. Pour concilier les deux exigences, OTTO suggérait de lire ἢ μὴ τάχιον τὸ ὄν. Aucune solution n'étant tout à fait satisfaisante, et le sens général de ce passage demeurant, en toute hypothèse, assez semblable, la traduction proposée s'en tient au texte des manuscrits et à l'interprétation qu'en donne van WINDEN.

2 Pour un emploi similaire du verbe κοσμεῖν, cf. PLATON, *Phéd.*, 114e ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, III, 11, 64, 1 (ὅταν ᾖ κεκοσμημένη ψυχὴ ἁγίῳ πνεύματι) ; ORIGENE, *De Or.*, 13, 5 (ἐπικαλεσαμένου γὰρ τοῦ κεκοσμημένου τῷ ἁγίῳ πνεύματι πρὸς τὸν κύριον δίδωσι ὁ θεός). L'expression μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος intervient ici de façon surprenante. D'où les réserves de HYLDAHL (*op. cit.*, p. 192), qui suggère de supprimer cette précision, la considérant comme inauthentique. Van WINDEN (*op. cit.*, p. 70), juge inutile une telle correction, arguant que l'expression ἁγίῳ πνεύματι n'est pas plus déplacée ici que τοῦτο δή

ἐστιν ὁ θεός en 3, 5. « L'idée d'une illumination ou inspiration divine dans la recherche de la vérité, précise E. ROBILLARD (*op. cit.*, p. 88), n'était pas plus étrangère à la philosophie qu'à la poétique ancienne, et surtout moins qu'ailleurs en milieu platonicien ». La traduction proposée par van WINDEN comporte cependant une prudente restriction : « with *a* holy spirit » et non « avec l'Esprit saint ». Cette nuance, qui disparaît dans la plupart des traductions (MARAN, ARCHAMBAULT, RUIZ BUENO, THIEME, ROBILLARD, ORBE, *loc. cit.*) était déjà perceptible chez OTTO (« spiritu sancto », au lieu de « Spiritu sancto » chez MARAN). Elle n'est maintenue ailleurs que par VISONA (« da *uno* spirito santo »). L'intuition d'OTTO et la lecture de van WINDEN se trouvent confortées par l'emploi de l'expression ἅγιον πνεῦμα dans le *Dialogue* : sur un total de 29 occurrences, 26 sont précédées de l'article et désignent l'Esprit qui parle dans les prophéties. Les trois occurrences non précédées de l'article se trouvent dans les premiers chapitres : ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος (4, 1) ; ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι (7, 1) ; ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ (29, 1*). Leur caractère exceptionnel ne peut être fortuit. Il s'explique par le glissement progressif d'une perspective philosophique ou juive à une terminologie spécifiquement chrétienne. Cela correspond à la méthode selon laquelle sont abordées dans le *Dialogue* toutes les données constitutives de la foi chrétienne. La traduction proposée ici tente de ménager le caractère transitoire de l'expression, dans ce contexte. Si cette interprétation est exacte, le rapprochement proposé dans certaines éditions avec IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 20, 6 (« videbitur Deus ab hominibus, qui portant Spiritum ejus... ») est discutable.

3 PLATON parle de « l'oeil de l'âme » : *Rép.*, 533d (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) ; *Soph.*, 254a (τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα) ; cf. *Phéd.*, 66b-67c ; cp. PHILON, *Mutat.*, 3 (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα). Pour d'autres références, voir MARCOVICH, *ad loc.*

4 Ou « avec cet *esprit* même ».

5 Litt. *sans mélange.* Justin se réfère explicitement ici à PLATON, *Phéd.*, 65e-66a (αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων...) ; cf. *Banq.*, 211e (εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον...).

6 A l'exception de MARAN (« ipsum illum, quod est, hoc ipso pellucido oculo »), et ROBILLARD (« par ce pur oeil même cet être même »), les traductions ne restituent pas la structure αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὄν / εἰλικρινεῖ αὐτῷ ἐκείνῳ. Il n'est pas nécessaire, pour renforcer cette structure et la conformer au texte de référence, de supposer, avec SCHMID (*art. cit.*, p. 176 s.) la disparition de l'adjectif εἰλικρινὲς après τὸ ὄν.

7 Cp. PLATON, *Phèdr.*, 247c (Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτισμος καὶ ἀναφὴς οὐσίας ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ...) ; ALCINOOS, *Didask.*, X [164, 5] (σχῆμα καὶ χρῶμα), traduit par ROBILLARD, *op. cit.*, p. 95.

8 Ce passage, généralement regardé comme corrompu, a donné lieu à diverses conjectures, dont HYLDAHL, *op. cit.*, p. 193, et van WINDEN, *op. cit.*, p. 72, analysent le détail. Il s'agirait essentiellement de substituer φησί à φημί, et τὸ ὄν à τι ὄν. Là encore, van WINDEN propose

de conserver le texte des manuscrits : après avoir donné une définition négative de l'*être* (τὸ ὄν), Justin (φημί) en précise autant que faire se peut (τι) le caractère transcendant.
9 Cp. PLATON, *Rép.*, 509b (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Mais le mot οὐσία, qui signifie « essence » chez Platon, a le sens plus restreint d' « être créé » chez Justin, pour qui il n'y a qu'un seul véritable « être ». Cf. E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis ?*, Leyde 1968, p. 7.
10 Cp. PLATON, *Tim.*, 28c (Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν) ; *Epist.* 7, 341c-d (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει). Même combinaison des deux textes de Platon chez CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, VI, 68, 1 ; *Strom.*, V, 12, 78, 1. Cf. C. ANDRESEN, « Justin und der Mittlere Platonismus », *ZNTW* 44 (1952-3), p. 165-166, et J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, pp. 110 et 305.
11 Cf. PLATON, *Rép.*, 509b.
12 Cf. PLATON, *Banq.*, 210e-211a (Ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον...).
13 C'est-à-dire nées « sous une heureuse conjonction des astres » ou « engendrées elles-mêmes et rendues capables, grâce à la maïeutique de Socrate, d'une telle contemplation » (ROBILLARD, *op. cit.*, p. 96). Sur le naturel philosophique, voir M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe ; essai sur les « Dialogues » de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1985.
14 Le participe ἐγγινόμενον ne se trouve pas chez Platon. Voir le commentaire du même texte chez ORIGENE, *Cels.*, VI, 5. ANDRESEN, *loc. cit.*, a supposé une source commune pour Celse et Justin. Ce participe est diversement rendu : « affulgens » (MARAN) ; « insitum » (OTTO) ; « inné » (ARCHAMBAULT) ; « implanted » (WILLIAMS) ; « aparece » (RUIZ BUENO) ; « qui se manifeste » (DANIELOU) ; « mitteilend » (HYLDAHL) ; « che si produce » (VISONA) ; « se révélant » (ROBILLARD). Il semble désigner une forme de connaissance *immédiate* (ἐξαίφνης) réalisée en une *parenté* (συγγενὲς) accomplie, rendant possible la *contemplation* (τοῦ ἰδέσθαι) de l'objet désiré (καὶ ἔρωτα). Le mot « intuition » – que ROBILLARD utilise dans son commentaire – pourrait, en étant pris dans son sens étymologique et philosophique, traduire ces différentes composantes.
15 Conception qu'on retrouve chez MAXIME DE TYR, *Diss.*, 11, 9d (Τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς ...μόνῳ δὲ νῷ τῆς ψυχῆς ...ὁρατὸν δι' ὁμοιότητα, καὶ ἀκουστὸν διὰ συγγένειαν, ὅλον ἀθρόον ἀθρόᾳ συνέσει παραγινόμενον).

16 Ici commence la réflexion à propos de l'âme. Sur les questions auxquelles elle donne lieu (rapport avec le corps, résurrection, liberté, relation de l'homme avec le Logos), voir la synthèse de J. COMAN, « Éléments d'anthropologie dans les œuvres de saint Justin, Martyr et philosophe », *Contacts : Revue française de l'Orthodoxie. Théologie de l'homme : Essais d'anthropologie orthodoxe*, 25e année, n° 84 (1973), p. 317-337 ; ID., « L'immortalité de l'âme dans le *Phédon* et la résurrection des morts dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles », *Hélikon* 3 (1963), *Rivista di tradizione e cultura classica dell'università di Messina*, p. 17-40. Selon EUSEBE, *Hist. eccl.*, IV, 18, 5, Justin était l'auteur d'un manuel dans lequel il rapportait les opinions des philosophes grecs à propos de l'âme, et se proposait de les combattre dans un autre ouvrage.
17 L' « esprit souverain » est une réalité divine, intermédiaire entre Dieu et le monde. L'origine de ce concept se trouve chez PLATON, *Phil.*, 30d. : « En conséquence tu diras que dans la nature de Dieu, il y a une âme royale, une intelligence royale, formées par la puissance de la cause » (Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν). Mais il n'est pas certain que Justin, qui semble ici plus proche des conceptions du Moyen Platonisme, se réfère directement à ce texte. La question des relations de l' « esprit souverain » avec Dieu, comme la distinction – ou la confusion – entre esprit et âme posent ici problème. Cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 195 et van WINDEN, *op. cit.*, p. 75-77 (analyse critique de l'interprétation proposée par GOODENOUGH pour ce passage). Si l'esprit humain est une partie de cet esprit souverain, dit le Vieillard, il doit être lui aussi divin. Mais comme cet esprit souverain « voit Dieu », c'est qu'il en est distinct.
18 Passage également considéré, par la plupart des commentateurs, comme corrompu. On s'accorde généralement à juger indispensables la substitution de αὐτὸ à αὐτῷ (*codd.*), comme complément du verbe χωρεῖν, et on s'interroge par ailleurs sur le sens de la préposition διὰ (pour le détail des corrections et des interprétations, voir N. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 195-196 et van WINDEN, *op. cit.*, p. 78-80). Une fois encore, la solution proposée par ce dernier – et confortée par de nombreux parallèles – est la plus satisfaisante, car elle respecte le texte des manuscrits, et l'interprétation ainsi obtenue s'insère mieux dans le contexte. Il ne faut pas comprendre, comme ARCHAMBAULT et bien d'autres : « Est-ce que toutes les âmes, *dans tous les êtres vivants* (διὰ ? πάντων τῶν ζώων) sont capables de *le comprendre = de le saisir, de le contenir* (αὐτὸ ...χωροῦσι ; cf. supra : συλλαβεῖν) ? », mais : « Est-ce que toutes les âmes, *d'après lui* = Platon (αὐτῷ), *se déplacent* (χωροῦσι) *à travers* (διὰ) tous les êtres vivants (πάντων τῶν ζώων) ? ». Autrement dit : toutes les âmes sont-elles identiques, en sorte qu'elles puissent indifféremment passer d'un être à un autre, de l'animal à l'homme et réciproquement ? Cette question, ainsi que la réponse de Justin, orientent le débat vers la doctrine platonicienne de la métensomatose (cf. *Tim.*, 92b), et ses conséquences absurdes. Sur ces conceptions, van WINDEN signale d'intéressants parallèles chez ORIGENE, *Cels.*, IV, 83, 37 s., 41 s. ; I, 20, 16 s.
19 Justin utilise à dessein le verbe νοεῖν qui correspond au mot νοῦς dans les propos de son interlocuteur. La concession n'est que partielle. C'est à tort – et d'ailleurs sans véritable

justification – que HYLDAHL, *op. cit.*, p. 196, considérait la seconde partie de cette réponse comme devant être attribuée à un scribe. Sur les positions respectives des Pythagoriciens, des Platoniciens, des Stoïciens et des Aristotéliciens à propos de la part de raison accordée aux animaux (εἰ λογικὰ τὰ ζῷα), voir (*ibid.*) la synthèse du même commentateur. Justin admet que les âmes des animaux et celles des hommes sont semblables, mais dénie aux animaux la faculté de connaître Dieu.

20 Remarque que R. JOLY, *op. cit.*, p. 48, considère comme une « illustration du thème plus général de la nature marâtre pour l'homme, alors qu'elle est une vraie mère pour les animaux ». Le même commentateur renvoie, sur ce motif, à l'étude de A. GRILLI, *I Proemi del De republica di Cicerone* [Antichità classica e cristiana, 3], Brescia, 1971, p. 139-162.

21 Passage dérivé de PLATON, et pour lequel OTTO donne une série de parallèles : *Phéd.*, 66b ; 66e-67a ; 72e-73a ; 76c ; 92b ; *Phèdr.*, 249b. La question qui suit suppose que l'âme revienne dans le corps d'un homme, ce que Justin n'a jamais affirmé. La réponse de ce dernier – si utile à la suite du raisonnement – est par ailleurs en contradiction avec la théorie platonicienne de la réminiscence. Sur ces difficultés, les commentateurs demeurent discrets ou semblent embarrassés. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 199, fait remarquer qu'à la fin de ce chapitre, le Platonisme est réduit à sa plus simple expression (« auf ein absolutes Minimum reduziert »). L'insuffisance de sources parallèles rend l'analyse des derniers paragraphes souvent succincte.

22 Cf. PLATON, *Phéd.*, 81d ; *Tim.*, 92c.

23 Le verbe μεταμείβειν est présenté par HYLDAHL, *op. cit.*, p. 119, comme un terme technique pour la transmigration des âmes, mais les dictionnaires de référence n'en signalent pas l'utilisation par Platon (voir cependant ALCINOOS, *Didask.*, XXV [178, 35] : διαμείβειν). Même argumentation contre la métempsycose chez IRENEE, *Adv. haer.*, II, 33 s. et TERTULLIEN, *De an.*, 31.

Notes du chapitre 5

1 Conclusion de la réflexion portant sur la nature de l'âme et sa capacité à voir Dieu. Le Vieillard va maintenant aborder celle de son immortalité.

2 Il vient d'être démontré qu'elle n'était pas *divine.*

3 C'est la traduction de MARAN, OTTO et ARCHAMBAULT ; RUIZ BUENO et VISONA optent pour « incréée » ce qui est peut-être meilleur, mais ne préserve pas l'ambiguïté de l'adjectif ἀγέννητος. Sur la distinction entre *inengendré* (ἀγέννητος, de γεννᾶν) et *non devenu*, *incréé*, *qui n'a pas de commencement* (ἀγένητος, de γίγνομαι) chez les premiers auteurs chrétiens, voir la longue note d'ARCHAMBAULT, *ad. loc.* Les deux adjectifs, parfois confondus par les copistes, pourraient avoir perdu très tôt leurs significations propres. ARCHAMBAULT conclut en ces termes : « La différence de sens entre les deux n'est pas si grande d'ailleurs : ἀγέννητος n'est qu'une détermination de l'ἀγένητος, et quand un païen du II[e] siècle, même converti, disait

que son Dieu est 'non devenu', n'était-il pas près de dire qu'il n'avait pas été engendré ? Enfin Justin et les Apologistes emploient γεννᾶν de la génération du Fils par le Père, si bien que le Père a pu être dit inengendré par contraste avec le Fils ». Ces distinctions seront prises en compte dans la controverse arienne. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, II : *De saint Clément à Irénée*, Paris 1928, p. 635-647. Sur les liens de cet adjectif avec le Moyen platonisme, voir J. DANIELOU, *Message...*, p. 303-304. Contre ses prédécesseurs, ARISTOTE défendait l'idée que l'âme, comme le monde, n'a ni début ni fin (*Du ciel*, 1, 9-12). Il s'opposait en cela plus particulièrement à Platon, pour qui le monde a un commencement, mais pas de fin. La remarque du Vieillard s'appuie sur cette distinction aristotélicienne entre ce qui, d'une part, est « engendré » et « destructible », et ce qui, d'autre part, est « inengendré » et « indestructible ». Cf. J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 81 s.

4 L'expression κατά τινας λεγομένους Πλατωνικούς peut signifier : « selon certains Platoniciens » ou « suivant certains [philosophes], qui se nomment Platoniciens ». Selon l'interprétation, le point de vue présenté ici peut être celui de tous les Platoniciens ou de certains d'entre eux seulement. C'est la première lecture qui est généralement retenue. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 201-202), la justifie par un double rapprochement avec *Dial.* 4, 2, et avec PLATON lui-même, *Phèdr.*, 246a (ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη). Van WINDEN (*op. cit.*, p. 85-86) rappelle au contraire que de telles divisions, sous l'influence de l'Aristotélisme, sont bien attestées chez les Platoniciens, les conceptions relatives au monde s'appliquant également à l'âme (cf. *Dial.* 5, 2 et 4).

5 *S. e.* « parmi les Platoniciens ».

6 Cp. PLATON, *Tim.*, 28 b-c. Même raisonnement chez LACTANCE, *Div. inst.*, II, 8, 39 (« Quidquid enim est solido et contrectabili corpore, accipit externam vim. Quod accipit vim, dissolubile est. Quod dissolvitur, interibit. Quod interit, ortum sit necesse est »), et THEOPHILE, *Ad Autol.*, 1, 4 (Ἄναρχος δέ ἐστι, ὅτι ἀγένητός ἐστιν· ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθανατός ἐστιν).

7 Si le monde a un commencement, cela doit être vrai aussi pour les âmes, qui en font partie.

8 L'expression καὶ οὐκ εἶναί ποι τάχα est diversement traduite : « ac posse nullas esse » (MARAN, OTTO) ; « and that ad some time perhaps they do not exist » (TROLLOPE) ; « et qu'elles n'existent pas d'elles-mêmes » (ARCHAMBAULT) ; « und das sie nicht irgendwo das Sein haben » (HAEUSER) ; « and perhaps may cease to be » (WILLIAMS) ; « ...y que haya un momento que no existan » (RUIZ BUENO) ; « und einst nicht gewesen » (ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, p. 313 [chap. I, p. 312-344]) ; « und einmal nicht existiert haben » (HYLDAHL) ; « et qu'elles n'existent peut-être pas toujours » (ROBILLARD) ; « e, verosimilmente, non esistere più ad un certo punto » (VISONA). Selon les interprétations, l'adverbe ποι prend un sens spatial (= που) ou temporel (= ποτε), et ces propos sont rapportés au passé ou au futur. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 203) penche pour la première solution, en faisant remarquer que le contexte porte sur le commencement du

monde et de l'âme. Il propose en outre de substituer ποτε à ποι τάχα, le dernier mot étant, chez Justin, un *hapax legomenon* qui paraît mal accordé avec avec ἀνάγκη. Van WINDEN (*op. cit.*, p. 88) nuance cette lecture et comprend ainsi le passage : puisque l'âme a un commencement, il est nécessaire qu'elle soit par essence périssable (*i. e.* qu'elle *puisse* un jour ne plus exister), mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle *doive* disparaître. Il fait remarquer en outre que l'infinitif εἶναι peut difficilement être compris comme un passé (ANDRESEN, HYLDAHL). Le sens ainsi obtenu correspond à l'opinion défendue par le Vieillard au § 3. L'expression en cause en serait une anticipation. Il semble préférable, par ailleurs, de maintenir l'ambiguïté de l'adverbe ποι, comme VISONA a choisi de le faire.

9 Sur l'idée que le monde a été créé pour l'homme, cf. *Dial.* 41, 1*. Il s'agit ici plus précisément de l'âme, et c'est dans le *Timée* qu'il faut rechercher l'origine de cette notion.

10 Les interprétations de ce raisonnement (HYLDAHL, p. 204 ; van WINDEN, p. 89 ; ROBILLARD, p. 15-116) sont contradictoires et même incompatibles au point que leur confrontation paraît impossible. Selon la conception aristotélicienne, l'âme n'a pas d'existence propre : elle est créée en même temps que le corps (μετὰ τῶν ἰδίων σωμάτων). Pour les Platoniciens au contraire, les âmes ont été créées au commencement comme des entités séparées (κατ' ἰδίαν) et autonomes, puis envoyées dans des corps qui en sont la finalité (*Tim.*, 41e-42a). Si Justin s'en tient à la thèse platonicienne (âmes séparées), il doit admettre que les âmes sont périssables puisqu'elles ont été créées *pour* des êtres vivants appartenant à un monde qui n'est pas éternel.

11 Même argument en *I Apol.* 18, 1. Cp. PLATON, *Phéd.*, 107c (εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς). Van WINDEN (*op. cit.*, p. 91) interprète l'expression ὡς ἀληθῶς comme une approbation des propos de Socrate implicitement cités.

12 Conceptions que HYLDAHL p. 205-206 (textes parallèles, bibliographie), présente comme généralement admises à l'époque de Justin. Cp. IRENEE, *Adv. haer.*, V, 31, 2 (Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν). L'adverbe τότε – qui n'est pas toujours rendu dans les traductions – pourrait être, selon van WINDEN (*op. cit.*, p. 91) une glose explicative pour οὕτως introduite tardivement dans le texte. Il est également possible de conserver cet adverbe en lui prêtant un sens à la fois spatial et temporel analogue à celui qui semble pouvoir être attribué à ποι au paragraphe précédent.

13 La notation marginale présentée dans le manuscrit A (et maladroitement intégrée dans le texte de B) signifie « parce que la leçon οὐ μὴ ἀποθνήσκωσιν ἔτι est, du point de vue de la syntaxe, incorrecte ». Pour van WINDEN (*op. cit.*, p. 91-92) ce n'est pas la construction οὐ + subjonctif qui a gêné le copiste, mais plutôt la présence de l'adverbe ἔτι après οὐ μὴ ἀποθνήσκωσιν.

14 Après quoi elles meurent, tandis que celles des hommes justes subsistent par la volonté divine. Le Vieillard vient d'affirmer en effet que les âmes, bien qu'essentiellement périssables, ne meurent pas *toutes*. Les affirmations que contiennent le *Dialogue* et l'*Apologie* à propos

de la survie des âmes et de la durée du châtiment ne paraissent pas toujours cohérentes (cf. *Dial.* 6, 2 ; 35, 8* ; 45, 4 ; *I Apol.* 8, 4 ; 21, 6). D'où certaines divergences d'interprétations sur les textes. M. O YOUNG, « Justin Martyr and the Death of Souls », *StudPatr* 16 [*TU* 129], Berlin 1985, p. 209-215, s'est efforcé de montrer, par un rapprochement avec TATIEN, *Or. ad Graec.*, 13, que ces contradictions n'étaient sans doute qu'apparentes : pour mieux comprendre les propos du Vieillard, il faut prendre en compte la seconde parousie et la résurrection qui demeurent ici implicites. Le sens du passage dépend en grande partie de celui qu'on accorde à οὕτως : *alors* = « après le jugement », ou *ainsi* = « dans cet état » = « avant le jugement ».

15 Cp. *I Apol.* 20, 4.

16 Nous avons retenu la correction de MARCOVICH (λυτός au lieu de αὐτός), que confortent le contexte (οὐ λυθήσεται δὲ) et la référence à Platon (οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν). L'erreur pourrait remonter à l'utilisation de l'écriture onciale. Les traductions qui s'appuient sur le texte généralement retenu (αὐτός) ne tiennent pas compte de ce pronom.

17 Cp. PLATON, *Tim.*, 41b (δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων...). Le texte du *Timée* est également utilisé par ATTICUS, in : EUSEBE, *Praep. ev.*, XV, 6, 4 (*PG* XXI, 1316 A), et ARNOBE, *Adv. nat.*, 2, 36 (*PL* V, 864-865) ; cf. ALCINOOS, *Didask.*, XV [171, 20]. L'interprétation donnée ici correspond à celle du Platonisme et du Moyen Platonisme, sauf pour ce qui a trait à la liberté de Dieu dans le don d'immortalité : cf. HYLDAHL, p. 206-207.

18 Les manuscrits présentent un espace (changement d'interlocuteur) après πέρι λέγεσθαι, et A signale en marge que le Vieillard (γέρων) reprend ici la parole, mais cette indication ne figure pas en B : pour les premiers chapitres du *Dialogue*, les indications de locuteur, connaissent un traitement particulier (encre différente dans les deux manuscrits) qui semble attester une répartition des répliques indépendante de la transmission du texte lui-même (voir l'article mentionné ci-dessus, n. 17, p. 172). Nouvel espace au § 6, après αἴτιον, avec Ἰουστῖνος en marge (mss A et B). Mais cette lecture s'accorde mal avec la syntaxe. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 207-208) rend compte des différentes manières d'articuler le passage. Celles qui tiennent compte des espaces et des notations marginales nécessitent souvent une correction. Comme la plupart des éditeurs, van WINDEN (*op. cit.*, p. 94-95) choisit donc de s'en tenir au texte, en attribuant l'ensemble de ces propos à Justin, et en considérant comme secondaires les indications données, dans les manuscrits, par la mise en page et les notations marginales ; R. JOLY (*op. cit.*, p. 52-54) juge au contraire que ces propos doivent être rapportés au Vieillard. Quelle que soit la solution adoptée, le sens du texte n'est pas fondamentalement altéré : c'est toujours la thèse du Vieillard qui est directement ou indirectement rapportée.

19 Ces affirmations ne correspondent pas à la doctrine platonicienne, mais plutôt au langage chrétien. Cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 210.

20 Celles qui ont été condamnées au châtiment.

21 Les âmes ne sont ni incréées, ni immortelles, car alors elles seraient aussi, comme Dieu, parfaites et non susceptibles d'imperfection ou de contrainte. La conception platonicienne de l'âme est en contradiction avec la théorie de la métensomatose. Sur cette question, voir M. MARITANO, « Giustino martire fronte al problema della metempsicosi (*Dial.* 4, 4-7 e 5, 5) », *Salesianum* 54 (1992), p. 231-281 (riche bibliographie).
22 La conjecture de MARCOVICH (πολλὰ < καὶ διάφορά >) ne s'impose pas, car la multiplicité (πολλὰ) des inengendrés suppose leur diversité (διάφορα). N. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 211) voit dans tout ce passage un exemple d'*argumentum ex gradibus*, utilisé pour la première fois par Aristote comme preuve de l'existence de Dieu. Van WINDEN (*op. cit.*, p. 97) y discerne pour sa part la combinaison d'un *argumentum e contrario* et d'un *argumentum ex gradibus*. Tous deux se réfèrent à la notion aristotélicienne selon laquelle une série infinie est impossible (*horror infiniti*), et présentent de nombreux textes l'illustrant. Les expressions ἐπ' ἄπειρον et στήσῃ, maladroitement associées chez Justin, sont l'objet même de la contradiction chez Aristote.
23 ARCHAMBAULT et GOODSPEED corrigent, comme OTTO, εἶτα en ἤ < ταῦτα > (*An haec* ...). L'adjonction d'un pronom tel que ταῦτα semble indispensable. On peut toutefois conserver εἶτα qui est souvent utilisé, selon LIDELL-SCOTT, dans des interrogations ou des exclamations teintées de surprise ou d'indignation. (van WINDEN, *op. cit.*, p. 98-99).
24 L'incise φημί peut être interprétée comme un équivalent de ἔφην ἐγώ (HYLDAHL, pour qui Justin reprend ici la parole) ou encore signifier « comme je viens de le dire », « je le répète » (van WINDEN, qui renvoie à une même utilisation en *Dial.* 4, 1). Selon la seconde interprétation, Justin se réfère au début du passage (5, 4), où Platon était nommé. Le parallèle avec Pythagore n'a rien de surprenant. Van WINDEN (*op. cit.*, n. 1, p. 99) en donne plusieurs autres exemples dans la littérature ancienne. Les deux philosophes partagent la théorie de la métensomatose et la conviction que Dieu est l'objet premier de la recherche philosophique.
25 Métaphore courante : cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 212.

Notes du chapitre 6

1 Selon les commentateurs, la formule οὕτως ἔχει est rapportée à ce qui précède ou à ce qui suit. Il semble bien que ce qui suit doive être considéré comme un *supplément* d'argumentation et non comme la vérité elle-même (van WINDEN). Les traductions maintiennent généralement l'ambiguïté de la formule.
2 L'expression μάθοις δ' ἂν ἐντεῦθεν est diversement rendue dans les traductions : « idque inde perspicies » (MARAN) ; « id inde perspicies » (OTTO) ; « tu vas pouvoir le constater » (ARCHAMBAULT) ; « and you may learn from it » (WILLIAMS) ; « y tú puedes comprenderla por el siguiente razonamiento » (RUIZ BUENO) ; « wenn du doch daraus lernen möchtest » (HYLDAHL) ; « and you may learn this from what follows » (van WINDEN) ; « voilà comment

tu pourrais l'apprendre » (ROBILLARD) ; « e puoi apprenderla da quanto segue » (VISONA). Van WINDEN (*op. cit.*, p. 100) met en relation ἐντεῦθεν avec οὕτως et comprend : « The truth is *as I said before*, and you may learn this *from what follows* ».

3 Propos généralement rapprochés de PLATON, *Phèdr.*, 245c ; cp. ARISTOTE, *Phyique*, 8, 5 (257a 31-258b 9) ; *De l'âme*, 1, 3 (406a 3) ; *Métaphysique*, 12, 7 (1072a 22). Leur interprétation (argument platonicien ? aristotélicien ?) est controversée : cf. HYLDAHL, *op. cit.*, p. 212 ; van WINDEN, *op. cit.*, p. 101-102.

4 Cf. PLATON, *Phéd.*, 92-94, où cette notion est centrale ; PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, IX, 5, 2 (γεννῶνται μὲν αἱ ψυχαὶ καθ' ἁρμονίαν καὶ συναρμόττονται τοῖς σώμασιν, ἀπαλλαγεῖσαι δὲ συμφέρονται πανταχότεν εἰς τὸν ἀέρα). R. JOLY, *op. cit.*, p. 63, fait remarquer que l'idée se trouve déjà dans un passage déjà invoqué de PLATON, *Tim.*, 41b (τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθέν).

5 Justin ne précise pas quel est ce lieu. Pour PLATON, *Tim.*, 42b, il s'agit des astres. Les commentateurs renvoient souvent aussi à *Eccl.* 12, 7 : « Avant que la poussière retourne à la terre comme elle en vint, et le souffle à Dieu qui l'a donné ». Après avoir affirmé *que* l'âme peut avoir une fin (§ 1), le Vieillard explique *comment* celle-ci se produit (§ 2). L'origine de ces conceptions est très controversée : on y a distingué des influences platoniciennes, aristotéliciennes, stoïciennes et chrétiennes. Analyse détaillée des différents points de vue in : HYLDAHL, *op. cit.*, p. 212-227 ; van WINDEN, *op. cit.*, p. 100-108 ; JOLY, *op. cit.*, p. 60-64. Justin semble défendre ici une anthropologie tripartite (corps-âme-esprit). Cp. *De res.*, 10 : οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος (*PG* VI, 1589 B). Mais cette interprétation, qui contredit le reste de ses écrits (*Dial.* 105, 3-4 ; *I Apol.* 8, 4 ; *II Apol.* 10, 1) est généralement contestée : voir par exemple M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* [Patristica Sorbonensia, 1], Paris, Seuil, 1957 (1967²), p. 136-138. On a souvent rapproché ces propos de PLUTARQUE, *De facie in orbe lunae*, 28 s., et IRENEE, *Adv. haer.*, II, 34, 2-4, sans s'accorder toutefois sur l'importance des analogies et sur les éventuelles influences. Les affirmations du Vieillard peuvent se résumer ainsi : 1) L'âme ne peut d'elle-même connaître Dieu ; 2) elle n'est pas d'essence divine ; 3) elle n'est pas non plus immortelle : Dieu seul est increé et immortel ; 4) les âmes sont essentiellement mortelles, mais peuvent accéder à l'immortalité par privilège divin : seules celles des méchants meurent effectivement ; 5) cette mort intervient lorsque l'esprit de vie (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα) s'échappe de l'âme ; 6) la vie comme la mort dépendent donc, en dernier lieu, de la volonté divine (van WINDEN, *op. cit.*, p. 107 ; ROBILLARD, *op. cit.*, p. 130).

Notes du chapitre 7

1 Platon et Pythagore (cf. *Dial.* 5, 6 et 6, 1).

2 Cf. *I Apol.* 31, 8. L'expression est vague, mais ne renvoie pas au commencement (van WINDEN, *op. cit.*, p. 112). Justin « reste dans l'histoire connue et en appelle seulement à des personnages historiques... » (ROBILLARD, *op. cit.*, p. 136).

3 Cf. *Dial.* 3, 7 ; 5, 1. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 228), fait remarquer que Justin souligne ici l'antériorité des prophètes sur les philosophes, sans mentionner la célèbre théorie selon laquelle ces philosophes auraient été les disciples de la sagesse juive (cf. *I Apol.* 44, 8-9 ; 54, 2 ; 59, 1 s.). Sur cette théorie, que confirmaient certains récits (p. ex. FLAVIUS JOSEPHE, *C. Ap.*, I, 22, 165), voir les notes d'ARCHAMBAULT, *ad loc.*, et d'A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies*, p. 227. Analyse du thème de l'antiquité du christianisme chez les premiers auteurs chrétiens in : J. GERVAIS, « L'argument prophétique des prophéties messianiques selon saint Justin », *Revue de l'Université d'Ottawa* 13 (1943), p. 134-140.
4 Selon W. SCHMID (*art. cit.*, n. 44, p. 180-181), ces trois épithètes caractérisaient le sage dans la culture grecque. Ils ont aussi une signification juive ou chrétienne : cf. *Dial.* 8, 1* (Χριστοῦ φίλοι) ; 28, 4* (φίλος τῷ θεῷ). Pour μακάριος, voir *Dial.* 133, 3*.
5 Cf. *Dial.* 4, 1* (ἁγίῳ πνεύματι). ROBILLARD (*op. cit.*, p. 136) renvoie à *II Pierre*, 1, 21 (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι). Sur l'Esprit prophétique, voir *Dial.* 25, 1* et 32, 3*.
6 Cf. *I Apol.* 31, 1 (Ἄνθρωποι οὖν τινες ἐν Ἰουδαίοις γεγένηνται θεοῦ προφῆται, δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι). Le verbe θεσπίζειν (litt. « dire une parole d'origine divine ») est un terme technique emprunté au vocabulaire des oracles. Justin donne ici une double définition du mot *prophète* : celui qui parle à l'avance de l'avenir (προ-φήτης), au nom de Dieu (θείῳ πνεύματι). Sur la nature de l'activité prophétique, dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, et sur sa terminologie d'inspiration païenne (ἐπίπνοια, πνεῦμα, θέσπισμα, θεοφορούμενος, μανία, μαντεία, ἐμπεπνευσμένος, ἐνεργεία), voir A. GOMES NOGUEIRA, « La inspiración bíblico-profética en el pensamiento de san Justino », *Helmantica* 18 (1967), p. 55-87.
7 Sur les personnages présentés avec cette dénomination, cf. *Dial.* 49, 3*.
8 Remarque qu'on peut rapprocher de l'exemple de Socrate, ou de la fermeté manifestée par les chrétiens devant le martyre (cf. *II Apol.* 10, 8 et 12, 1). Sur la figure de Socrate – juste persécuté et mourant pour la vérité – dans l'apologétique ancienne, voir E. BENZ « Christus und Sokrates in der alten Kirche. Ein Betrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums », *ZNTW* 43 (1950-1951), p. 195-224.
9 Cp. *Dial.* 3, 7 (μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες).
10 Cf. *Dial.* 115, 3* (sur la notion d' ἔκστασις). C'est sans doute à dessein que Justin utilise deux verbes différents pour les prophètes authentiques (πληρωθέντες) et, au § 3, pour les « faux prophètes » (ἐμπιπλάμενοι).
11 Critère de valeur, comme l'ancienneté d'une doctrine (§ 1). Même argument chez ORIGENE, *Cels.*, I, 18, 17 s.
12 Cf. *II Apol.* 7, 8 (« περὶ ἀρχῶν »). Ces « principes » et cette « fin » peuvent être compris au sens philosophique ou eschatologique (HYLDAHL, *op. cit.*, p. 228 ; van WINDEN, *op. cit.*, p. 114). La thèse selon laquelle les Écritures contiennent tout le savoir philosophique a été empruntée par les chrétiens à PHILON (sur ce thème voir D. RIDINGS, *The Attic Moses : the Dependency*

Theme in Some Early Christian Writers [Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LIX], Göteborg 1995). Il reste à prouver maintenant que la vérité qu'elles contiennent est mieux comprise par les chrétiens que par les juifs : ce sera l'objet du reste de l'œuvre.

13 Dans ce passage, Justin oppose *foi* (πιστεύσαντα, ἀξιόπιστοι, πιστεύεσθαι) et *démonstration* (οὐ μετὰ ἀποδείξεως, ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως). La pensée grecque n'accorde généralement de valeur qu'à ce qui découle d'une argumentation rationnelle, mais l'idée d'une part de révélation dans la sagesse des anciens ne lui est pas étrangère (PLATON, *Tim.*, 40d ; PLUTARQUE, *De def. orac.*, 22 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* II, 11, 48, 1 s. ; Ps.-CLEMENT, *Rec.*, 1, 7). Cf. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 228-229), et van WINDEN (*op. cit.*, p. 114-115), qui renvoie à son étude sur ce thème : « Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison », in : *Kyriakon. Festschr. Johannes Quasten*, hrsg. von Granfield P. & Jungmann J. A., Münster Aschendorff, 1970, vol. 1, p. 205-213. Sur la complémentarité entre foi et raison dans la pensée de Justin, voir encore J. MORALES, « Fe y demostración en el método teológico de san Justino », *Scripta Theologica* 17 (1985), p. 213-225. Ces remarques de l'Apologiste constituent une réponse anticipée à toutes les critiques portant sur le « défaut de composition » dont souffrerait le *Dialogue* (cf. Introduction, Plan, p. 17-19).

14 Première affirmation de ce qui, pour Justin, constitue le principal critère de vérité du discours prophétique : la coïncidence des paroles et des faits (cf. 23, 4*). Cette caractéristique se présente comme une réalité prégnante, d'où la fréquence, dans le *Dialogue*, d'expressions telles que ἡ γραφὴ ἀναγκάζει ὁμολογεῖν / συντιθέσθαι (23, 4 ; 32, 1 ; 49, 2 ; 57, 1 ; 67, 8 *bis* ; 68, 2.9 ; cf. 137, 1). La préposition διὰ, qui définit le rôle attribué aux prophètes dans cette transmission de la parole divine, y est constamment utilisée.

15 Van WINDEN (*op. cit.*, p. 115-116), rapproche cette précision de *I Cor.*, 2, 4, où la « démonstration d'esprit et de puissance » est opposée aux discours de la sagesse (καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμα οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως). Voir, sur ce texte, le commentaire d'ORIGENE, *Cels.*, I, 2, qui éclaire assez bien les propos demeurés elliptiques chez Justin. L'exemple des « faux prophètes » montre que l'accomplissement de prodiges ne suffit pas à attester la vérité d'une parole. L'allusion aux hérésies – peu commentée – n'a peut-être pas pour unique fonction ici de caractériser le discours prophétique authentique. Justin y fait souvent allusion dans le *Dialogue* (voir en particulier les chap. 35, 80 et 82), ce qui n'est pas sans conséquences sur la question des destinataires de l'œuvre (cf. Introduction, p. 154, n. 116).

16 Le verbe δοξάζειν, lorsqu'il signifie « glorifier », est toujours utilisé en un sens chrétien dans le *Dialogue* et l'*Apologie* (18 occ.). Le verbe δοξολογεῖν, que Justin réserve aux hérétiques, y est un *hapax legomenon*. Il n'apparaît pas dans les Écritures.

17 Expression très fréquente dans le *Dialogue*. Elle a une origine philosophique (cf. *Tim.*, 28c : τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς), explicitement cité en *II Apol.* 10, 6. Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr and the Mosaic Law* [SBL Dissertation Series 20],

Missoula, Montana, Scholars Press, 1975, p. 25, voit en cette formule une expression de la lutte antimarcionite (cf. *I Apol.* 26, 1 et 58, 1-2). S'appuyant sur PTOLEMEE, *Ep. ad Flor.*, 3, 2 et 7, 4, le même auteur pense que les gnostiques appelaient le Démiurge πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, X, 105, 1, utilise une formule analogue dans le cadre de sa critique du paganisme.

18 Ce développement offre un premier exemple d'une structure antithétique fréquemment utilisée dans le *Dialogue* : les prophètes y sont opposés aux pseudo-prophètes (προφήτας : 7, 1 / ψευδοπροφῆται : 7, 3), la vérité à l'erreur (τὸ ἀληθὲς : 7, 1 ; τῆς ἀληθείας : 7, 2 / πλάνου ; πλάνης : 7, 3) ; l'Esprit saint à l'esprit d'erreur (ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι : 7, 1 / ἀπὸ τοῦς πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπιπλάμενοι) ; le courage à la crainte et au désir de gloire (μήτ' εὐλαβηθέντες μήτε δυσωπηθέντες τινά, μήτε ἡττημένοι δόξης : 7, 1 / εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνθρώπων : 7, 3) ; les prodiges accomplis par les uns à ceux que mettent en œuvre les autres (δυνάμεις ἅς ἐπετέλουν / δυνάμεις τινὰς ἐνεργεῖν : 7, 3) ; la glorification de Dieu et de son Fils à celle des esprits d'erreur et des démons (ἐδόξαζον / δοξολογοῦσιν : 7, 3). C'est cet ensemble de caractéristiques qui fait que seuls (οὗτοι μόνοι : 7, 1) les prophètes authentiques sont « dignes de foi » (ἀξιόπιστοι : 7, 2 ; πιστεύεσθαι δίκαιοι : 7, 3).

19 Même expression chez ARISTIDE, *Apol.* 17, 7 (« et doctrina eorum porta lucis est ») ; BARNABE, *Ep.*, 18, 1 (ἥ [τε] τοῦ φωτὸς [ὁδός]) ; 19, 1 (*id.*) ; ORIGENE, *Cels.*, II, 67, 23 (καὶ ἀνέῳξε δὲ φωτὸς πύλας...) ; *Or. Sib.*, 2, 150 (τοῦτο πύλη ζωῆς καὶ εἴσοδος ἀθανασίης) ; LUCIEN, *Herm.*, 24 (ἴσως γὰρ ἂν αὐτὰ ἤδη ἀμφὶ τὰ προάστεια καὶ πρὸς ταῖς πύλαις ἦν ἄν) ; JULIEN, *Orat.*, VII, 23, 235 (ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς φιλοσοφίας ἦλθον) ; cf. *Jb.* 38, 19 ; *Ps.* 97, 11. Cette expression désigne le baptême chez les chrétiens (cf. *Dial.* 39, 2*), mais elle était aussi courante dans les rites d'initiation des religions à mystères et de certaines gnoses. Cf. A. CACCIARI, « In margine a Giustino, *Dial.* 7, 3. Le porte della luce », in : A. Serra Zanetti (éd.), *In verbis verum amare. Miscellanea del'Istituto di Filologia latina e medioevale del'Università di Bologna*, Florence 1980, p. 101-134. Πνεῦμα, δύναμις et χάρις caractérisent, pour le Vieillard, la véritable philosophie. On retrouve ces trois termes clefs en *Dial.* 9, 1, et deux d'entre eux chez ORIGENE, *Cels.*, VI, 2 (van WINDEN, *op. cit.*, p. 116-117).

20 HYLDAHL (*op. cit.*, p. 229), signale la même tournure attribuée à HEGESIPPE chez EUSEBE, *Hist. eccl.*, IV, 22, 6 (κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Ce chapitre 7 apparaît comme un abrégé de la doctrine chrétienne. Cf. W. RORDORF, « La Trinité dans les écrits de Justin Martyr », *Augustinianum* 20 (1980), p. 285-297 (étude des expressions similaires, en particulier dans l'*Apologie*).

21 La compréhension des Écritures est un charisme (cf. *Dial.* 30, 1* ; 32, 5* ; 58, 1* ; 92, 1*).

Notes du chapitre 8

1 Cf. *Dial.* 23, 3 (κηρύξω ἐγὼ θεῖον λόγον, ὃν παρ' ἐκείνου ἤκουσα τοῦ ἀνδρός).

2 Le verbe ᾤχετο est un « archaïsme poétique, assez fréquent chez Homère, qui veut peut-être accentuer le caractère mystérieux, voire *sacré*, du personnage » (ROBILLARD, *op. cit.*, p. 147).
3 C. ANDRESEN, « Justin und der mittlere Platonismus », p. 165-166, fait remarquer que cette présentation de la conversion rappelle la terminologie utilisée, en *Dial.* 4, 1, pour la connaissance philosophique du divin. Cette constatation a contribué à nourrir l'inépuisable débat sur les rapports entre christianisme et philosophie chez Justin. L'image du feu est présente dans le texte de PLATON, *Epist.* 7, 341c-d, qui est peut-être à l'arrière-plan de ces deux passages (voir encore ORIGENE, *Cels.*, VI, 3 et VI, 5). Elle s'est répandue dans la mystique chrétienne (cf. *Lc.* 24, 32). Sur l'assimilation du Verbe à un feu, cf. *Dial.* 56, 23*.
4 Depuis THIRLBY, les éditeurs substituent εἶχε à ἔχει (*codd.*). HYLDAHL (*op. cit.*, p. 230) justifie cette correction par le parallélisme avec ἀνήφθη. Van WINDEN fait toutefois remarquer que ἔσχε serait alors plus correct, et qu'un présent intensif s'accorde mieux avec l'aoriste ἀνήφθη. La leçon des manuscrits peut être conservée : elle suggère la permanence des effets de la conversion.
5 HYLDAHL semble penser que Justin se réfère ici aux Apôtres. Van WINDEN (*op. cit.*, p. 118-119) croit discerner plutôt dans cette expression une allusion aux martyrs dont Justin évoque par ailleurs (*II Apol.* 12, 1) le rôle déterminant pour sa conversion. Hypothèse confirmée par O. SKARSAUNE, « The Conversion of Justin Martyr », *SJTh* 30 (1976), n. 16, p. 58 : dans le N.T., le Christ utilise à deux reprises l'expression « mes amis », et le contexte est alors nettement martyrologique (*Lc.* 12, 4 et *Jn.* 15, 13-15).
6 Cp. *Dial.* 3, 2* (ὁ διάλογος πρὸς ἐμαυτὸν γίνεται).
7 Réponse à la question initiale de Tryphon : « Quelle est ta philosophie ? » (*Dial.* 1, 6).
8 Le verbe ἀφίστασθαι est chez Justin un terme technique désignant le plus souvent l'apostasie : *Dial.* 20, 1 (juifs) ; 76, 3 ; 79, 1 ; 121, 3 (anges et hommes) ; *Dial.* 106, 1 et *I Apol.* 50, 12 (apôtres) ; *Dial.* 78, 6 et *I Apol.* 14, 1 (chrétiens qui s'éloignent des démons) ; *Dial.* 110, 4 (refus d'apostasier des martyrs) ; *Dial.* 111, 2 (Jésus sauve ceux qui ne se seront pas éloignés de sa foi) ; *Dial.* 121, 3 (sort des apostats lors de la seconde parousie). Il y aurait donc ici une allusion à une forme d'apostasie antérieure à la conversion… O. SKARSAUNE, *art. cit.*, p. 60-61, pense que Justin met en garde ses auditeurs païens, maintenant convaincus de l'inanité de la sagesse grecque, contre une conversion au judaïsme, forme d'apostasie. Cette interprétation a le mérite de préserver une certaine cohérence entre le Prologue et le reste du *Dialogue*. Mais elle repose sur la conviction – discutable – que l'œuvre s'adresse à des païens (cf. Introduction, Destinataires, p. 134-135). Pour restituer le sens du verbe ἀφίστασθαι les traducteurs hésitent entre « se tenir éloigné » et « s'éloigner », et le choix n'est généralement pas commenté.
9 Première mention de ce titre christologique (voir ci-dessous, p. 1009). Le souhait exprimé ici correspond à ce que Justin définit à plusieurs reprises comme la motivation essentielle de son activité apologétique (cf. *Dial.* 38, 2*). Le passage assez abrupt des prophètes au Sauveur

a suscité quelques interrogations. O. SKARSAUNE, *art. cit.*, p. 62-63, l'explique par le fait que le Christ *réalise* ce que les prophètes *annonçaient.* On peut comprendre aussi qu'à travers cette première mention du Christ, Justin signifie que Bonheur et Salut correspondent à une même quête : la réunion des deux termes dans cette conclusion (σωτηρίας ...εὐδαιμονεῖν) signifie l'accomplissement de la Philosophie dans l'adhésion à la foi chrétienne (Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ). Les paroles du Christ « Sauveur » offrent « le plus doux repos ». Tryphon (8, 3) évoquera lui aussi le Salut (σωτηρία), ou encore la « miséricorde divine » (ἔλεος παρὰ θεοῦ). C'est dans cette préoccupation commune aux protagonistes, à ce qu'ils incarnent, et aux différentes étapes du cheminement évoqué dans le *Dialogue* qu'il faut chercher l'unité de l'ensemble (voir ci-dessous, n. 14 p. 601).

10 Caractéristiques qui rappellent les préoccupations éthiques de Justin, et s'opposent à la définition donnée pour la philosophie, en *Dial.* 1, 5 (ἄδεια ...καὶ ἐλευθερία). L'image de la « voie » se retrouve en *Dial.* 13, 5 (*Is.* 53, 6) ; 14, 5 (*Is.* 55, 7) ; 39, 2* (ἡ ὁδὸς τῆς πλάνης) ; 44, 4 (cf. *Is.* 55, 7) ; 97, 2 (*Is.* 65, 2) et 142, 3. Elle désigne couramment le christianisme dans le N.T. (sur le Christ « porte , voir aussi *Dial.* 111, 3*). L'expression « ceux qui se détournent de la voie droite » pourrait désigner, selon Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, n. 44, p. 183, des chrétiens attirés par le gnosticisme (cf. *Dial.* 30, 1 ; 35, 4 s. ; 82, 3 ; *I Apol.* 58, 2), ou par le judaïsme (cf. *Dial.* 47, 3). Mais une telle lecture demeure hypothétique. Ce passage est l'un de ceux que les commentateurs prennent en considération pour aborder la question des destinataires de l'œuvre (cf. Introduction, p. 134-135).

11 Le mot ἀνάπαυσις n'a pas ici, comme semble l'entendre van WINDEN, *op. cit.*, p. 119, une signification morale déterminée par une philosophie pragmatique. Il est, chez Justin, un équivalent de σωτηρία (cf. *Dial.* 121, 3* et 138, 3*).

12 Traductions diverses pour l'expression ἅπερ οὐκ ἀλλωτρίῳ τοῦ πράγματος : « licet tibi, utpote ab ipsa re non alieno » (MARAN, OTTO) ; « comme tu n'es pas étranger à ces choses » (ARCHAMBAULT) ; « forasmuch [since] as you are no stranger to the subject » (WILLIAMS, van WINDEN) ; « y tienes confianza en Dios, come a hombre que no es ajeno a estas cosas » (RUIZ BUENO) ; « um so mehr als dir das alles ja nicht fremd ist » (THIEME) ; « da du kein Fremdling auf diesem Gebiet bist » (HYLDAHL) ; « e se non ti senti indifferente al problema » (VISONA). L'adjectif ἀλλοτρίῳ est généralement rapporté à Tryphon ; mais PERION (MARAN, *ad. loc.*) et HANSON (van WINDEN, p. 120) proposaient de l'appliquer à Dieu. Les commentateurs rapportent par ailleurs le mot πρᾶγμα à σωτηρίας, aux Écritures, à la philosophie, au christianisme, ou encore à la question du Christ = du Messie. On peut encore songer à la recherche du bonheur (voir ci-dessous, la note sur εὐδαιμονεῖν) ainsi mise en relief par l'incise, et par sa position en fin de phrase.

13 Les traductions rendent différemment l'expression καὶ τελείῳ γενομένῳ : « mysteriis initiatus » (MARAN) ; « initiatus » (OTTO) ; « devenir parfait » (ARCHAMBAULT) ; « and be initiated » (WILLIAMS) ; « sobald du ...dich unter die Vollendeten einreihen läßt » (THIEME) ; « iniciándote en sus misterios » (RUIZ BUENO) ; « vollkommen werden » (HYLDAHL) ; « and

being initiated » (van WINDEN) ; « e conseguita una completa iniziazione » (VISONA). L'adjectif τέλειος appartient à la langue des mystères, mais aussi au vocabulaire de Platon (cf. van WINDEN, *op. cit.*, p. 149) ; il caractérise encore « la perfection de l'initiation chrétienne et celle de l'initiation par le baptême » (ARCHAMBAULT, *ad. loc.*, qui cite *I Cor.* 2, 6 et CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 6, 26). VISONA, *ad loc.*, intègre l'Eucharistie dans cette initiation.

14 Cette préoccupation, constamment rappelée dans les premiers chapitres (cf. 1, 4 ; 2, 4 ; 3, 4 ; 4, 2), se retrouve exprimée à la fin de l'œuvre (142, 3), où il est remarquable qu'apparaissent aussi, en association avec elle, quatre notions déjà présentes dans cette introduction : ὁδός, ἐπιγενέσθαι, ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, εὐδαιμονία. Justin affirme ainsi la permanence de son dessein, et indirectement, au-delà de l'apparent « défaut de composition », la cohérence du cheminement adopté ainsi que son caractère délibéré.

15 Il s'agit de Marcus Pompeius, dédicataire du *Dialogue* (cf. 141, 5). Son identité n'a pu être établie. OTTO (*Commentatio de Justini Martyris scriptis et doctrina*, Iéna 1841, p. 23), et Th. ZAHN (« Studien zu Justinus Martyr », *ZKG* 8, 1885, p. 49, note 1), cités par ARCHAMBAULT (t. II, note 5, p. 309-310), ne proposent à ce sujet que des rapprochements hypothétiques avec des chrétiens contemporains de Justin et portant le nom – alors très commun – de Marc.

16 Même verbe en *Dial.* 1, 6* (ἀστεῖον ὑπομειδιάσας).

17 Tryphon fait sans doute allusion ici aux remarques de Justin à propos des prophètes (*Dial.* 7, 1-2).

18 Vertus platoniciennes (cf. 2, 2*). Tryphon reconnaît à la philosophie et à la vertu qu'elle suscite une fonction propédeutique. Opinion dont on trouve des échos chez Philon. Les sages du Talmud admettent eux aussi la possibilité du Salut pour les païens vertueux.

19 Accusation que Tryphon précise en *Dial.* 10, 3*. Cf. *Jér.* 17, 5 (*Ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος ὅς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον καὶ στηρίζει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν*).

20 C'est autour de ce thème que se construira tout le débat des chapitres ultérieurs.

21 Van WINDEN (*op. cit.*, p. 122) renvoie à PLATON, *Gorg.*, 473a (φίλον γάρ σε ἡγοῦμαι).

22 Séquence peut-être inspirée de *Is.* 1, 13 et *Col.* 2, 16 (même thématique). Voir aussi *Dial.* 10, 3 ; 18, 2, 3 ; 23, 3 ; 26, 1 ; 43, 1 où apparaissent, avec quelques variantes, des listes similaires. Pour le commandement du Sabbat, cf. *Gen.* 2, 1-3 ; *Exod.* 20, 8-11 ; 31, 13 ; *Deut.* 5, 12-15. Les sept jours de fête annuels sont, dans l'ordre chronologique : *Rosh Ha-Shanah* = Nouvel an (*Lév.* 23, 24 ; *Nombr.* 29, 1 ; *Éz.* 40, 1) ; *Yom Ha-Kippurim* = Jour des Pardons (*Lév.* 23, 27-32 ; 25, 9) ; *Sukkoth* = fête des Tabernacles ou des Tentes (*Lév.* 23, 39-43 ; *Deut.* 16, 13, etc.) ; *Shemini Atsereth* : huitième jour de la fête de *Sukkoth* (*Lév.* 23, 36 ; *Nombr.* 29, 35) ; les premier et dernier jour de *Pessa'h* = Pâque, les 15 et 22 Nissan (*Exod.* 12) ; *Shavuoth* = fête des Semaines (*Exod.* 34, 22 ; *Lév.* 23, 15 s. ; *Deut.* 16, 9-10). La néoménie = *Rosh 'hodesh* (cf. *Nombr.* 28, 11-15 ; *I Sam.* 20, 18.24 s. ; *II Rois*, 4, 23 ; *Is.* 1, 13-14 ; 66, 23 ; *Éz.* 46, 6 ; *Amos* 8, 5 ; *Os.* 1, 13), qui existait déjà à l'époque du Premier Temple, était établie, au début de l'époque rabbinique, par le Sanhédrin de Jérusalem. Après la défaite de 70, et jusqu'à

la révolte de Bar Kokhba, c'est à Yavné qu'elle était proclamée. On a souvent fait remarquer que Tryphon ne mentionnait pas l'étude de la Torah, fondamentale dans le judaïsme rabbinique. On peut penser qu'une définition aussi restreinte émane de Justin plus que de son interlocuteur. L'Apologiste ne retient ici – et dans les chapitres ultérieurs – que ce qui peut alimenter la polémique anticultuelle et l'interprétation spirituelle des prescriptions de la Loi (cf. Introduction, p. 75-78).

23 Tryphon désigne ainsi la Loi écrite. La Loi orale (παράδοσις) n'est mentionnée qu'une seule fois dans le *Dialogue* (38, 2), mais elle y fait l'objet d'incessantes critiques. Sur l'exégèse rabbinique selon Justin, voir Introduction, p. 124.

24 Cet usage de ἴσως est étrange, et l'adverbe est diversement rendu : « forsitan » (MARAN) ; « haud dubie » (OTTO) ; « sans aucun doute » (ARCHAMBAULT) ; « tal vez » (RUIZ BUENO) ; « gewiß », (THIEME) ; « vielleicht » (HYLDAHL) ; « perhaps » (van WINDEN). WILLIAMS traduit par « perchance » (la restriction viendrait plutôt de Justin). Il n'est pas certain que les propos tenus dans ce chapitre puissent être attribués à Tryphon, mais il n'y a aucune raison d'y percevoir la moindre réserve quant à l'efficacité du respect de la Loi. Nous avons donc conservé la traduction proposée par OTTO, d'après une acception assez rare mais attestée, selon le *Thesaurus Graecae Linguae* (Paris, 1841), dans les œuvres d'ARISTOTE, PLATON et XENOPHON D'EPHESE. Autre sens de ἴσως en 47, 4*.

25 Ce passage pourrait constituer un argument en faveur de la thèse du « prosélytisme » juif (voir aussi 47, 1). Mais une telle remarque est isolée (Tryphon ne manifeste jamais, par la suite, d'intentions apologétiques) et s'avère, en définitive, moins nécessaire à l'argumentation de Tryphon qu'à celle de Justin. Les propos de Tryphon sont d'ailleurs un peu contradictoires, puisque dans le même passage il semble admettre une forme de Salut pour les non-juifs qui respectent le caractère éthique de la philosophie (8, 3), et exige ensuite de leur part une adhésion totale à la Loi de Moïse : cf. Martin D. GOODMANN, *Mission and Conversion : Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, p. 142-143. Le même auteur souligne ailleurs le caractère très hypothétique d'un prosélytisme juif actif contemporain des débuts du christianisme : cf. « Jewish Proselytizing in the First Century », in : J. Lieu, J. North and T. Rajak (éd.), *The Jews among Pagans and Christians*, Londres - New York 1992, p. 53-78, bibliographie. Tout le raisonnement de l'Apologiste consiste à montrer par la suite que la miséricorde (ἔλεος) divine ne s'obtient pas par le respect de la Loi, mais par la conversion (cf. 26, 1 ; 43, 2 ; 108, 3 ; 133, 1 et 141, 2). La citation de référence est *Is.* 64, 4 (cf. 25, 4), où sont pour la première fois réunis les mots ἔλεος et μετανοεῖν. C'est par une ultime invitation au repentir que Justin conclut l'entretien (chap. 141), montrant ainsi que l'ensemble de l'œuvre constitue une réponse à la critique formulée ici par Tryphon.

26 Cf. *Dial.* 8, 2 (τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ). La traduction par *Messie* conviendrait mieux ici, comme chaque fois que c'est Tryphon qui parle : le grec χριστός correspond à l'hébreu מָשִׁיחַ (*mashiakh* = « oint »), mais il semble que ἠλειμμένος (Aquila) se soit progressivement substitué à χριστός (Symmaque, Théodotion), à mesure que ce dernier titre prenait une signification

chrétienne plus marquée (R.-A. KRAFT, « Christian Transmission of Greek Jewish Scriptures : A methodogical Probe », in : *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges Marcel Simon*, Paris 1978, p. 211-212). Les deux interlocuteurs utilisent le même terme (χριστός) dans le débat sur l'identité de cet « Oint ». Il est donc préférable de conserver partout la traduction par *Christ.* On note cependant que lorsque χριστός se présente sans déterminant, c'est toujours dans un propos ou une croyance attribués à Tryphon, aux judéo-chrétiens, aux hérétiques, ou encore parce qu'il prend valeur de titre, ces différentes fonctions étant parfois confondues. La réflexion porte alors sur la *conception* du Messie, et non sur son identification avec une personne déterminée : 8, 4 (*bis*) ; 35, 2.7 ; 36, 1 ; 48, 4 ; 49, 1 ; 51, 2 ; 63, 5 ; 64, 1 ; 67, 2.4 ; 68, 9 ; 69, 3 (*bis*) ; 74, 1 ; 76, 7 ; 86, 3 (*bis*) ; 87, 3 ; 96, 1 ; 99, 1 ; 100. 4 ; 108, 2 ; 113, 4 ; 120, 5 ; 126, 1 ; 132, 1 ; 134, 4. En *Dial.* 51, 2, il est bien question de Jésus, mais c'est précisément sur le baptême du Christ que Justin s'attarde en ce passage... Une seule occurrence pose problème (134, 4). En revanche, lorsque χριστός est déterminé par l'article, un possessif, un démonstratif ou un complément de nom, il désigne presque toujours Jésus. Il s'agit alors, pour Justin, d'affirmer que celui-ci est *le* Christ (très nombreuses occurrences), et pour Tryphon d'émettre des doutes sur cette identité (32, 1 ; 39, 7 ; 47, 1 ; 49, 1 ; 77, 1 ; 80, 1). Seules quatre occurrences font exception : Tryphon y emploie une forme déterminée sans faire référence à Jésus, mais à l'attente messianique juive (48, 1 ; 89, 1.2.3). Il s'agit toutefois de concessions de sa part, et leur authenticité est parfois douteuse. Il semble donc que la présence ou l'absence de déterminant soit signifiante. Plutôt que de rendre partout le grec par « *le* Christ » (ARCHAMBAULT), la traduction proposée tente, chaque fois que c'est possible, de restituer ce qui est plus qu'une simple nuance, mais l'expression de cette divergence fondamentale qui sépare les deux interlocuteurs.

27 Pour S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Oxford 1959, n. 1, p. 305, l'adjectif ἄγνωστος pourrait également signifier « qui ne peut être connu ».

28 Cf. 49, 1. Sur le Messie caché, et le rôle attribué à Élie, voir Introduction, p. 85-87.

Notes du chapitre 9

1 Reproche souvent formulé : voir encore *Dial.* 12, 2.3 ; 29, 2 ; 34, 1 ; 38, 2 ; 56, 22 ; 64, 2 ; 70, 5 ; 78, 20 ; 97, 4 ; 110, 2 ; 113, 1 ; 114, 5 ; 125, 5 ; 140, 1 ; *I Apol.* 31, 5. Pour le *Dialogue*, les citations de référence semblent être *Ps.* 13, 3 (*οὐκ ἔστιν ὁ συνίων*), cité en *Dial.* 27, 3 (cf. *Rom.* 3, 11), et *Ps.* 81, 5 (*Οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνῆκαν*), cité en *Dial.* 124, 2.

2 OTTO fait remarquer que si l'on comprend εἰ δὲ comme introduisant une conditionnelle, il manque une apodose à cette phrase. D'où la solution proposée par certains éditeurs, et adoptée dans certaines traductions (RUIZ BUENO, VISONA), de suppléer par un verbe tel que μαθήσῃ ou εἴσῃ. Pour MARAN, l'apodose commence peut-être après παρεστῶτι : mais il

convient alors de remplacer γὰρ, par γέ. OTTO suggère le premier de comprendre comme un équivalent de *Utinam* l'expression εἰ δὲ (ou εἴθε), ajoutant que cette formule est utilisée par les meilleurs auteurs. Il traduit ainsi : « Utinam ...patiaris... ». Cette leçon – que retiennent ARCHAMBAULT et WILLIAMS – respecte le texte tel qu'il nous est parvenu.

3 Ce thème de l'erreur est essentiel dans le N.T. et chez les Apologistes. Justin désigne ainsi l'enseignement des didascales juifs (32, 5 ; 33, 1 ; 117, 4 ; 125, 5 ; 133, 3 : *Is.* 3, 12), et celui des hérétiques (82, 2-3). Il affirme au contraire que cette critique ne saurait concerner les enseignements chrétiens : cf. 108, 2 (critique juive), et 118, 3 (Καὶ οὐ μάτην ἡμεῖς εἰς τοῦτον πεπιστεύκαμεν, οὐδ' ἐπλανήθημεν ὑπὸ τῶν οὕτως διδαξάντων). Voir à ce sujet Ph. BOBICHON, « Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr », *REAug* 45/2 (1999), p. 233-259.

4 Sur la persécution des chrétiens par les païens, voir encore : *Dial.* 11, 4 ; 17, 1 ; 18, 3 ; (26, 1) ; 30, 2 ; 34, 8 ; 39, 6 ; 44, 1 ; 46, 7 ; 82, 2 ; 96, 2 ; 108, 3 ; 110, 4 (évocation des supplices), 5-6 ; 114, 4 ; 119, 6 ; 121, 2 ; 131, 2 ; 134, 6 ; *I Apol.* 1, 1-3 ; (4, 1) ; 7, 7 ; 11, 1-2 ; 24, 1 ; 31, 5 ; 39, 3 ; 45, 5-6 ; 57, 1-3 ; 68, 1 ; *II Apol.* 1, 1 ; 2, 10 s. (Ptolémée) ; 3, 1 (Justin) ; 4, 1.4 (martyre et suicide) ; 8, 3 ; 11, 1 ; 12, 1-4 (supplices), 7 ; 14, 2.

5 Van WINDEN (*op. cit.*, p. 124) propose de rapporter le participe παρεστῶτι au tyran de la phrase précédente. Il est plus vraisemblable d'imaginer, comme tous les autres commentateurs, que Justin s'adresse ici à son interlocuteur (ou son lecteur), dont la patience sera longuement sollicitée...

6 Cf. *II Petr.*, 1, 16, et *Dial.* 67, 2 : critique de Tryphon qui compare la naissance virginale du Christ à certains mythes (μύθοις) païens.

7 Remarquer l'emploi de δείξω, ἀναποδείκτοις. Tout le *Dialogue* est conçu comme une « démonstration » (ἀπόδειξις, ἀποδείκνυμι), qui se fonde sur l'Écriture. La compréhension de ces Écritures nécessite la Grâce (30, 1 ; 32, 5 ; 58, 1 ; 78, 10 ; 92, 1 ; 100, 2 ; 119, 1). Justin n'exclut pas qu'elle puisse être éveillée – sinon transmise – par un discours humain, mais à condition que celui-ci puise sa seule force de conviction dans la cohérence des textes. Le terme ἀπόδειξις désigne également, dans le christianisme primitif, la démonstration préliminaire au baptême (cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme : Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I*, Tournai 1991², p. 410-411). Justin utilise abondamment ἀποδεικνύναι et ἀπόδειξις. En revanche, ἐπίδειξις n'apparaît qu'une fois dans le *Dialogue* (*Dial.* 36, 2), et ἐπιδεικνύναι trois fois (*Dial.* 10, 4 ; 24, 1 ; 58, 1). La *Démonstration* d'IRENEE (ἐπίδειξις) offre de nombreuses similitudes – en particulier structurelles – avec l'exposé (ἀπόδειξις) de Justin. On peut donc considérer que ces deux termes, qui définissent une même méthode et un même objectif, sont ici équivalents. Dans les deux cas, il s'agit simultanément de « montrer » (citations scripturaires), et de « démontrer » (exégèse). Pour l'application de ces termes au *De resurrectione*, voir B. POUDERON, « Le contexte polémique du *De resurrectione* attribué à Justin : destinataires et adversaires », *StudPatr* 31 (1997), p. 149-152.

8 Cp. 114, 4 : (...καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης). Sur le thème de l'eau vive qui fertilise le désert, cf. 69, 4*.

9 Un des rares passages où le style de Justin manifeste quelque lyrisme. Esprit (πνεῦμα), force (δύναμις), et grâce (χάρις) sont des termes à connotation christologique. Cf. *I Apol.* 33, 6 (Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι).

10 Cf. 8, 3.

11 Van WINDEN, *op. cit.*, p. 125, fait remarquer que Justin, jusqu'à présent, ne s'est pas encore assis... Il explique cette anomalie par une excessive fidélité au *Protagoras*, 335c-d (Καὶ ἅμα ταῦτ' εἰπὼν ἀνιστάμην ὡς ἀπιών).

12 *Ibid.* (καί μου ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Καλλίας τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾷ τῇ δ' ἀριστερᾷ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουί, καὶ εἶπεν · Οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες). Le rapprochement, proposé par P. KESELING, « Justins 'Dialog gegen Trypho' (c. 1-10) und Platons 'Protagoras' »; *Rheinisches Museum für Philologie N. S.* 75 (1926), p. 223-229, ne constitue pas, selon N. HYLDAHL (*op. cit.*, p. 233), une preuve de la dépendance de Justin à l'égard de PLATON.

13 Cf. *Protag.*, 334c (οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν).

14 La forme ᾔειμεν, pour ᾖα ou ᾖ(ν) est usuelle à partir du III^e s. avant J. C. C'est celle qu'utilisent toujours les LXX (van WINDEN, *op. cit.*, p. 125).

15 Le mot στάδιον désigne ici l'espace consacré aux jeux athlétiques (cf. 1, 1*). Cp. CICERON, *Acad.*, II, 3, 9 : « Cum igitur pauca in xysto locuti essemus, tum eodem in spatio consedimus. » (Teubner, vol. 42, p. 31); *Dialogue de Timothée et Aquila*, fol. 76 v° : Καὶ ἐγένετο τῇ ἐπαύριον, καθισάντων αὐτῶν ἐν τόπῳ καλουμένῳ δρόμῳ, καὶ ἀκροατηρίου συστησαμένου μεγάλου... (éd. Fred C. Conybeare, Oxford 1898, p. 66).

16 Cf. 1, 3*.

Notes du chapitre 10

1 Cf. 8, 4. La distinction entre ὁμοίως τοῖς προγόνοις ὑμῶν pour la circoncision, et ὡς ὑμεῖς pour le sabbat est curieuse, car l'ensemble constitue une même Loi (οὐ κατὰ τὸν νόμον βιοῦμεν). L'expression τοῖς προγόνοις ὑμῶν désigne sans doute les Patriarches, et plus généralement une « descendance selon la chair » avec laquelle le christianisme rompt (cf. 44, 1*). Elle rappelle l'insistance avec laquelle Justin précise, à plusieurs reprises, que cette circoncision *a commencé avec Abraham* (cf. 16, 2*). Peut-être la distinction suggère-t-elle simplement le caractère provisoire de préceptes donnés à différents moments de l'histoire d'Israël (thèse développée dans toute la première partie de l'entretien). Peut-être comporte-t-elle aussi une allusion au danger que présentait la pratique de la circoncision à l'époque d'Hadrien.

2 Cf. *I Apol.* 27, 5, et 26, 7 (disciples de Marcion). Pour les accusations d'athéisme, d'anthropophagie et d'inceste, voir également *I Apol.* 10, 6 ; 26, 7 ; *II Apol.* 12, 2 ; ARISTIDE, *Apol.*, 15, 7 ; TATIEN, *Or. ad Graec.*, 25 ; THEOPHILE, *Ad Autol.*, 3, 3 (ἀθέσμοις βρώσεσιν) ; 3, 15 (ἀθεμίτοις μίξεσιν) ; ATHENAGORE, *Suppl.*, 3-4 ; 31-35 ; TERTULLIEN, *Apol.*, 7, 1 ; *Ad nat.*, 1, 7 ; MINUCIUS FELIX, *Oct.*, 9, 2.5-7 ; 30, 1 ; 31, 1-5 ; ORIGENE, *Cels.*, VI, 27 ; EUSEBE, *Hist. Eccl.*, V, 1, 14 (*Lettres des Églises de Lyon...*). En *Cels.*, I, 1, les réunions des chrétiens sont désignées par l'expression σύνθηκας κρύβδην (conventions secrètes). Justin détourne ces accusations sur les hérétiques ou les cultes orientaux importés à Rome (*I Apol.* 26, 1-8). H. CHADWICK, « Justin Martyr's defense of Christianity », *BJRL* 47 (1964), p. 279, pense que la longue description du rituel eucharistique, aux chap. 61-62 et 65-67 de la Première *Apologie*, offre une réponse indirecte à ces calomnies. Sur ce thème, voir A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*; Leipzig 1906 (1924[2]), p. 228-234 ; A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris, Hachette, 1971, p. 95-127 ; interprétation sociologique in : M. DETIENNE, Hautes Études, VI[e] section, 1971-1972 (cours non publié). L'expression « éteindre la lampe » semble avoir désigné tout d'abord les déviances morales ou doctrinales (hérésies), puis plus particulièrement les débordements sexuels. Cf. Bl. VISOTZKY, « Overturning the Lamp », *The Journal of Jewish Studies* 38 (1987), p. 72-80. L'auteur de cet article fait remarquer (p. 77) que la littérature juive qui comporte des calomnies antichrétiennes ne mentionne nulle part les accusations de cannibalisme ou de débauche. Il est probable que Justin demande seulement à Tryphon, ici, s'il accorde crédit à des accusations émanant de païens ou dirigées contre les hérétiques.

3 Le terme δόξα, pris vraisemblablement ici dans un sens platonicien, s'oppose à l'adjectif ἀληθεῖ. Partout ailleurs dans le *Dialogue*, il désigne la gloire divine. Lorsque Justin parle de « doctrine », il emploie généralement δόγμα (cf. *I Apol.* 20, 4, etc.).

4 Cf. MINUCIUS FELIX, *Oct.*, 30, 1 (« Nemo hoc potest credere, nisi qui possit audere ») ; TERTULLIEN, *Apol.*, 8, 1 (« Ut fidem naturae ipsius apellem adversus eos qui talia credenda esse praesumunt ») ; *ibid.*, 2 (« Veni, demerge ferrum in infantem nullius inimicum etc. Etiamsi volueris, nego te posse. Cur ergo alii possint, si vos non potestis ? »). Expression semblable à celle qu'utilise ici Justin (μείζω τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) chez ORIGENE, *Cels.*, I, 27 pour qualifier l'entreprise de Jésus, et I, 45 (ὑπὲρ τὴν ἀθρωπίνην φύσιν) dans un rapprochement entre ce dernier et Moïse.

5 Le substantif utilisé par Tryphon (τὰ παραγγέλματα) n'apparaît qu'une fois dans la LXX (*I Rois* 22, 14, au singulier), jamais dans le N.T. et la *Didachè*, et seulement ici dans l'œuvre de Justin. Les préceptes de la Loi mosaïque y sont désignés par les termes τὰ ἐντάλματα, τὰ ἐντεταλμένα, τὰ προστάγματα, τὰ νόμιμα, τὰ διαταχθέντα, αἱ ἐντολαί. Il n'est donc pas impossible que le choix de ce vocable corresponde au moins, dans la bouche de Tryphon, à une nuance d'appréciation sur la notion de précepte dans la Loi et dans l'Évangile. Sur les différentes sortes de livres « hérétiques » (סִפְרֵי מִינִים = *sifrey minim* ; גליונים = *gilyonim* ; חיצונים =

'hitzoniim), leurs statuts respectifs et leur rôle dans la définition du canon juif des Écritures, voir St. KATZ, « Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E. : a Reconsideration », *JBL* 103/1 (1984), chap. III, p. 53-63 (The Prohibition against « heretical Books »).

6 Autre occurrence de Εὐαγγέλιον au singulier, en 100, 1 ; une seule au pluriel (*I Apol.* 66, 3) où il est présenté comme synonyme de ἀπομνημονεύματα (cf. *Dial.* 100, 4*). Il semble que le terme désigne ici non pas les « sources de l'histoire du Christ » (ARCHAMBAULT, t. II, note 1, p. 119), mais plutôt l'Évangile du Seigneur, évoqué dans la *Didachè* (8, 2 ; 15, 4) qui contenait essentiellement des instructions (δόγματα) pratiques (πᾶσας τὰς πράξεις) destinées à « fixer, pour le principal, la conduite des individus et des communautés en diverses circonstances » (J. P. AUDET, *La Didachè*, Paris 1958, p. 182). On sait aujourd'hui que des recueils de *logia* du Seigneur ont précédé l'Évangile de Matthieu dans sa forme actuelle. Cf. W. RORDORF et A. TUILIER, Introduction à la *Didachè* (*SC* 248), 1978, p. 83-91. Il n'est pas invraisemblable que Tryphon, qui manifeste toujours une certaine curiosité, ait eu connaissance de telles sources : Le verbe ἐντυγχάχειν signifie littéralement « rencontrer = lire par hasard ». B. POUDERON, « La conversion... », p. 157-158, en donne deux exemples : TATIEN, *Or. ad Graec.*, 29 ; THEOPHILE, *Ad Autol.*, 1, 14 (ἐπιτυγχάνειν). Mais la présence du verbe μέλειν suggère ici une lecture délibérée. L'expression utilisée en 18, 1 est plus précise : 'Επειδὴ γὰρ ἀνέγνως ...τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα. Mais il est possible que Justin interprète alors les propos de son interlocuteur. Les plus anciennes mentions du mot εὐαγγέλιον dans la littérature tannaïtique sont attribuées à R. Meïr (130-160 env.), et R. Yo'hanan ben Nappa'ha (180-279 env.) qui désignaient respectivement ces textes par les expressions אָוֶן גִּלָּיוֹן (*'aven gilyon* = « livre / parchemin d'idolâtrie ») et עָוֹן גִּלָּיוֹן (*'avon gilyon* = « livre / parchemin de péché ») : *TB Shab.*, 116a. R. Yossi ha-Gelili (début du II[e] s.) prescrit de brûler ces écrits, un jour de semaine, après en avoir retranché les passages qui comportent le nom divin tandis que R. Tarfon (I[er]-II[e] s.) et R. Yishmaël (1[re] moitié du II[e] s.) recommandent de les brûler intégralement : *Tossefta Shab.*, 13, 5. Les textes rabbiniques qui font référence aux écrits chrétiens, et à l'attitude qu'il convient d'adopter à leur égard ont été rassemblés par R. Travers HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, p. 146-164. Voir aussi l'art. « Sifreï Ha-Minim » in : *EJ* XIV, 1521-1523.

7 Peut-être Tryphon établit-il ici un lien implicite, teinté d'ironie, entre les accusations dont les chrétiens font l'objet et le caractère démesuré qu'il prête aux préceptes évangéliques. Pour la tradition rabbinique en effet, les exigences de la Loi sont adaptées à ce qu'il est possible de demander à la « nature humaine ». L'excès de piété, sous toutes ses formes, et en particulier l'ascétisme ou la mortification, y sont considérés avec méfiance : « Celui qui se livre à des jeûnes excessifs est appelé pécheur » (*TB Taan.*, 11a).

8 Cf. *Jér.* 17, 5 (*'Επικατάρατος ὁ ἄνθρωπος, ὅς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον...*). Dès l'origine, la difficulté que soulève ici Tryphon a joué un rôle important dans les débats entre juifs et chrétiens : cf. *Deut.* 21, 23 ; *I Cor.* 1, 23, et *Gal.* 3, 13 (contexte non polémique) ;

TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 10, 1 s. ; *Adv. Marc.*, III, 18, 1 ; *Didasc. Apost*, 26, etc. Les interlocuteurs juifs des traités *Adversus Judaeos* formulent souvent, en termes similaires, la même accusation : ἐν ἀνθρώπῳ σταυρωμένῳ καὶ ἐν ξύλῳ τὴν ἐλπίδα σοῦ ἔχεις (*Trophées de Damas*, II, 7, 1 : *PO* XV, 231) ; Εἰς ἄνθρωπον πεφουρκισμένον καὶ κατάδικον ἐλπίζετε, οἱ Χριστιανοί (Ps.-ANASTASE LE SINAITE, *Adversus Judaeos disputatio* : *PG* LXXXIX, 1241 A), etc. Sur cette controverse, voir. M. SIMON, *Verus Israel*, p. 190 s., et plus récemment, pour Justin, F. MANZI, « L'annullamento della maledizione di Dt. 21, 23 in Galati e nel Dialogo con Trifone », *Augustinianum* 42 (2002), p. 5-34. Les Septante traduisent l'expression קִלְלַת אֱלֹהִים (*qillat-Elohim* = « Malédiction de Dieu ») de *Deut.* 21, 23 par la tournure κεκατηραμένος *ὑπὸ* θεοῦ. C'est la leçon que retient Tryphon. Pour l'exégèse juive traditionnelle, c'est l'homme – blasphémateur et idolâtre – qui maudit Dieu qui est suspendu (cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 544). Interprétation que l'on retrouve dans la traduction de Symmaque : ὅτι διὰ τὴν βλασφημίαν τοῦ θεοῦ ἐκρεμάσθη, et chez FLAVIUS JOSEPHE : ὁ δὲ βλασφημήσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι' ἡμέρας καὶ ἀτίμως καὶ ἀφανῶς θαπτέσθω (*Ant. jud.*, IV, 202). Pour R. Meïr cependant (vers 150), le verset fait référence à la souffrance de Dieu (*Mishna Sanh.*, 6, 5). Sur cette difficulté, Justin reviendra à plusieurs reprises, car elle est lourde de conséquences exégétiques et théologiques pour des chrétiens confrontés aux persécutions (cf. *Dial.* 32, 1*-2 ; 38, 1 ; 89, 2* ; 90, 1.3 ; 93, 4 ; 95, 2, 4 ; 96, 1* ; 108, 3 ; 111, 2 ; *I Apol.* 13, 4). Il s'efforcera de montrer alors que la malédiction n'était qu'apparente : le verset doit être compris, selon lui, comme une annonce de la Passion, ainsi que des malédictions lancées contre le Christ, puis contre les chrétiens, par ceux qui refusent de croire (cf. *Dial.* 17, 1*). D'autres signes de la Croix transmis par Moïse lui-même (Serpent d'airain, attitude typique lors du combat contre Amalek, etc.) confirmeraient la validité de cette lecture. Cf. Willem C. van UNNIK, « Der Fluch der Gekreuzigten. Dtn. 21, 23 in der Deutung Justinus des Märtyrers », in : *Theologia crucis.* Festschrift Erich Dinkler, Tübingen 1979, p. 483-499.

9 Précision introduite par les LXX, sans doute dans le cadre du débat pour savoir ce qui l'emporte de la circoncision ou du sabbat (cf. R. LE DEAUT, « La Septante, un Targum ? », in : *Études sur le Judaïsme hellénistique* [Lectio divina, 119], Paris, Cerf, 1984, n. 199, p. 185). Selon AMBROISE DE MILAN, *Epist.* 72, 24 (*PL* XVI 1250 B), elle avait disparu dans la version d'Aquila. Un autre thème essentiel, celui de l'ogdoade, est amené ici. Il réapparaîtra en plusieurs passages (*Dial.* 19, 4 ; 23, 4 ; 24, 1 ; 27, 5 ; 41, 4* ; 138, 1*), prenant progressivement, en association avec divers motifs, toute sa résonance de « mystère » (24, 1) chrétien : substitution du baptême et de la foi à la circoncision et aux bains rituels (23, 4 ; cf. 29, 1), du dimanche au sabbat (27, 5 ; 41, 4 ; cf. *I Apol.* 67, 8), du « sang qui sauve » à celui de la circoncision (24, 1) ; « nouveau levain » (14, 3) et Déluge (19, 4 ; 138, 1*). C'est toujours la question du Salut qui préoccupe Justin et constitue, avec le Christ qui en est l'instrument, l'élément unificateur de ces différents motifs. Études d'ensemble sur la riche symbolique de l'ogdoade in J. DANIELOU, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* [Lex Orandi, 11], Paris 1951, pp. 52-53 ; 110-112 ; 346-387 ; 442 ;

ID., *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament. « Sacramentum Futuri »* [Études de Théologie Historique], Paris 1950, pp. 66-68 et 77. Voir aussi B. BAGATTI, *L'Église de la circoncision*, Jérusalem 1965, pp. 124-125 ; 181, 189 ; 207-208 ; 235-236 et 248. Ce dernier donne, en s'appuyant sur l'iconographie, de précieuses indications complémentaires à propos de la valeur du chiffre huit en milieu chrétien (éléments fondamentaux, ogdoade de la paix = millénaire éternel après les 7000 ans de l'histoire du monde ; nombre des lettres constituant le nom de ΧΡΕΙΣΤΟΣ, éons du plérôme, demeures de Dieu, des anges et des Bienheureux dans l'échelle cosmique).

10 Citation libre. Dans le texte des LXX (verset 27), ἀλλογενεῖς et ἀργυρώνητοι ne sont pas dissociés : *καὶ οἱ ἀργυρώνητοι ἐξ ἀλλογενῶν ἐθνῶν*. Pour l'analyse de ce verset et de ses difficultés, voir J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr*, Leyde 1963, p. 19-20. Ainsi formulée, la précision attribuée à Tryphon, paraît plus utile à son interlocuteur : l'inexactitude (?) qu'entraîne la citation libre, permet en effet d'orienter le verset dans un sens universaliste fort commode pour les démonstrations à venir sur la vocation des nations rachetées par le baptême...

11 Εὐθέως : « statim = protinus » (MARAN, OTTO) ; « directly » (WILLIAMS) ; « ohne weiteres » = d'emblée, tout simplement (THIEME) ; « Despreciado ya... » (RUIZ BUENO) ; « senz'altro » = purement et simplement (VISONA). MARAN explique ce rejet spontané par les craintes que pouvait inspirer à des adultes la perspective de la circoncision.

12 Il n'a jamais été question de l'*Alliance* (διαθήκη) auparavant. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964 (1966²), p. 235-236, suppose l'utilisation par Justin d'un « développement consacré au problème des ordonnances légales », selon lequel seraient structurés les chapitres suivants. ARCHAMBAULT, *ad. loc.* pense pour sa part que la seconde partie du verset (*Gen.* 17, 14b : *ὅτι τὴν διαθήκην μου διεσκέδασε*), a pu être supprimée par un copiste (hypothèse que P. PRIGENT récuse en faisant remarquer qu'elle entraîne la disparition du mot essentiel). Il existe une autre solution : Tryphon, ne citant que la première partie du verset suivrait en cela une pratique courante dans l'exégèse juive ; la fin est considérée comme suffisamment connue de l'interlocuteur pour qu'il soit inutile de la rappeler, et cependant possible d'en tenir compte dans les commentaires. Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, p. 24 n., suppose pour sa part que Justin n'a pas complété la citation parce que *Gen.* 17, 7 et 13 présentent à propos de la circoncision l'expression *διαθήκην αἰώνιον* : or, pour l'Apologiste, l'unique Alliance *éternelle* est le Christ...

13 C'est-à-dire le respect de l'ensemble de la Loi (cf. *Gal.* 5, 3).

14 L'expression οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν désigne les païens qui, sans se faire circoncire, acceptaient, à des degrés divers, certaines croyances et règles de vie du judaïsme (*Act.* 10, 2.22 ; 13, 16.26 ; JOSEPHE, *Ant. jud.*, XIV, 110 : Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν), mais il n'est pas impossible qu'elle se réfère aussi à des juifs pieux. Cf. STRACK-BILLERBECK, II, p. 715 s. ; SCHÜRER, III, 1, p. 159 s. Les deux significations semblent attestées à date tardive. Cf. *Doctrina Jacobi*, 4, 7 (VIIᵉ s.) : ἦν δέ τις ἐν Πτολεμαΐδι Ἰσαὰκ ὀνόματι, Ἰουδαῖος φοβούμενος

τὸν θεόν (éd. N. Bonwetsch, Berlin 1910, p. 69) ; Ps.-ANASTASE LE SINAITE (VIIIe s.), *Adversus Judaeos disputatio* :"Ανδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν ; "Ανδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν (*PG* LXXXIX, 1268 B, D). Justin utilise cette désignation dans une acception chrétienne lorsqu'il cite *Ps.* 127, 1.4 (*Dial.* 24, 3) et *Ps.* 21, 24 (*Dial.* 98, 5 ; 106, 1-2). Pour Charles H. COSGROVE, « Justin Martyr and the emerging Christian Canon. Observations on the purpose and destination of the *Dialogue with Trypho* », *VigChr* 36 (1982), p. 213, elle s'applique chez lui à tous les convertis au christianisme (« all converts to Christianity »).

15 Remarquer l'association de ἀπολογεῖσθαι et ἐπιδεῖξαι. Le *Dialogue* est donc, simultanément, une « apologie » et une « démonstration ». Le contexte, ainsi que l'allusion aux Craignants-Dieu, permettent de penser que les développements qui suivent s'adressent [aussi] à des païens attirés par le judaïsme.

16 Ces remarques introduisent et structurent les chapitres 11 à 29, consacrés à la discussion sur les prescriptions de la Loi, tout en anticipant sur les développements ultérieurs. Elles traduisent donc autant – sinon plus – l'ambition de Justin que les préoccupations de Tryphon.

Notes du chapitre 11

1 Justin distingue soigneusement les expression ἄλλος θεός et ἕτερος θεός. La première de ces deux formules, qui émane le plus souvent de Tryphon, fait référence au polythéisme ou aux thèses gnostiques (11, 1.5 ; 50, 1 ; 56, 3.4.9.11.14.15 ; 60, 5 ; 68, 3.4 ; cf. 61, 2 ; 65, 7 ; 93, 2). La seconde, généralement utilisée par Justin, désigne le Verbe, « numériquement (ἀριθμῷ) distinct » du Père (55, 1 ; 56, 4.11 ; 62, 2 ; cf. 65, 1.5 ; 128, 4 ; 129, 4). La distinction est clairement soulignée en 56, 4.11, où apparaissent les deux expressions. On trouve cependant ἄλλος là où ἕτερος conviendrait mieux, en 56, 1*.14 et 61, 2*. Cp. *I Apol.* 58, 1, à propos des théories de Marcion : ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν. La question abordée ici sera rappelée en 50, 1* (intervention de Tryphon) et traitée à partir de 56, 1 (citation de *Gen.* 18, 1-3 ; 19, 27-28 ; rappel de la question par les compagnons de Tryphon, avec deux conclusions en 60, 5 et 68, 3-4). Mais elle aura donné lieu entre temps à un double développement consacré à la Loi (chap. 11-29), puis aux théophanies (chap. 56). La double réponse que Justin offre ici constitue une réfutation simultanée des thèses de Marcion (cf. *I Apol.* 26, 5 ; 58, 1) et des accusations juives (cf. *Rom.* 3, 29-30 et 10, 12). Sur ce problème théologique, voir Ph. HENNE, « Pour Justin, Jésus est-il un autre Dieu ? », *RSPhTh* 81 (1997), p. 57-68. Dans les *Trophées de Damas*, I, 2, 3 (*PO* XV, 196), l'interlocuteur juif propose, pour le même débat, une longue liste de citations scripturaires attestant qu'il n'y a qu'un seul Dieu. B. BAGATTI, *L'Église de la circoncision*, p. 90-91, cite quelques sentences rabbiniques dans lesquelles, bien que le nom de Jésus n'y soit pas

évoqué, il est possible de voir une négation de l'Incarnation, d'autant que leur auteur connaissait l'Évangile de Matthieu : R. Abbahu (Césarée, 279-320) disait : « Si un homme vous affirme : 'Je suis Dieu', c'est un menteur ; 'Je suis le Fils de l'homme', il s'en repentira dans sa vie ; 'Je monterai dans les cieux', celui qui le dit n'y arrivera pas » (*TJ Taan.*, 2, 1). Et du même rabbin : « Il y a un qui est seul, et il n'a pas un second. Oui, réellement, il n'a ni fils ni frère » (*Deut. Rabba*, 2, 33).

2 Citation composite : aucune des références indiquées n'en comporte tous les termes, mais chacune d'entre elles en présente au moins deux. Il ne s'agit pas seulement d'une allusion à l'histoire du peuple d'Israël. Pour Justin, le « bras » de Dieu représente son Verbe : cf. *Is.* 51, 5 (*Dial.* 11, 3) ; *Is.* 52, 10 (*Dial.* 13, 2) ; *Is.* 53, 1 (*Dial.* 13, 3 ; 42, 2 ; 118, 4) ; *Is.* 40, 10 (*Dial.* 50, 4) ; *Is.* 63, 5 (*Dial.* 26, 4) ; *Deut.* 4, 34, etc. (131, 3). Voir, en 114, 3*, la critique des anthropomorphismes que l'Apologiste prête à l'exégèse rabbinique. En 131, 3-4, Justin associe l'expression « un bras élevé », la traversée de la Mer Rouge (bâton de Moïse), et l'attitude typique de Moïse pendant le combat contre Amalek ; en 97, 1-2, l'attitude typique de Moïse et le verset d'*Is.* 65, 2 : « J'ai étendu mes mains tout le jour... » (sur ce thème, cf. 24, 4*). On voit donc se dessiner, sur l'ensemble du *Dialogue*, une symbolique du « bras élevé » qui réunit, en un tout cohérent, figures et prophéties du baptême et de la Croix. CYPRIEN, *Ad Quir.*, 2, 4 (*PL* IV, 727-728), offre un groupement de textes sur le thème du Christ « main » ou « bras ». Débat sur cette symbolique, à propos d'*Is.* 53, 1, dans le *Dialogue d'Athanase et Zacchée*, 40 (éd. Conybeare, p. 29). Autres références dans l'ancienne littérature chrétienne in : R. CANTALAMESSA, *L'omelia « In S. Pascha » dello Ps.-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* [Scienze Filologiche e Letteratura, 16], Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan 1967, p. 170-171.

3 Justin montrera par la suite – comme il le suggère déjà par l'allusion à l'Exode – que « le Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob » est celui des théophanies, c'est-à-dire le Verbe qui s'est manifesté aux Patriarches et au désert avant de s'incarner. Les formules utilisées ici pour désigner le Dieu des juifs sont quasi liturgiques (on les retrouve toutes les deux dans des prières en usage à l'époque de Justin, l'une dans le *Shema Israël* et l'autre dans les *Shemone 'esre*) et elles correspondent aux deux actes fondateurs du judaïsme : l'Alliance de Dieu avec Abraham et son renouvellement en faveur de Moïse. C'est tout cet ensemble que met en cause ici l'utilisation ambiguë de telles formules.

4 Devant Moïse ou la Loi, la préposition διά caractérise toujours la sollicitude divine à l'égard du peuple d'Israël (Révélation, don de la Torah, prophéties). Devant le nom du Christ, elle présente le Fils de Dieu comme seul *intermédiaire* de la circoncision véritable (47, 1 ; 92, 4), de la connaissance (11, 4.5 ; 43, 2), de la foi (92, 4 ; 110, 3 ; 116, 3), du Salut (64, 3 ; 86, 6 ; 125, 5), de la résurrection (46, 7), et plus généralement de tous les biens qui sont réservés aux baptisés (44, 1 ; 96, 2). Elle décrit alors un mouvement ascendant de l'humanité vers le Père. Groupement de textes sur ce thème chez CYPRIEN, *Ad Quir.*, 2, 27 (*PL* IV, 747). Cp. *Const.*

apost., II, 28, 6 : « Οὐδὲ γὰρ τῷ παντοκράτορι Θεῷ προσελθεῖν ἔστιν, ἐὰν μὴ διὰ τοῦ Χριστοῦ » (cf. *Jn.* 14, 6).

5 La présence de la particule γάρ a souvent embarrassé les traducteurs. Plutôt que de mettre entre parenthèses tout le passage qui va de ἀνέγνων γὰρ à Αἰγύπτου (MARAN), il est préférable de comprendre, comme OTTO, que Justin justifie ici le rejet de la Loi exprimé à la fin du paragraphe précédent. Pour répondre à Tryphon qui lui reprochait plus haut (10, 3) d'espérer le Salut sans respecter l'Alliance donnée à Abraham, (Ἡ οὐκ ἀνέγνως...), il invoque, en utilisant à deux reprises le même verbe (ἀνέγνων γάρ : 11, 2 ; Ἢ σὺ ταῦτα οὐκ ἀνέγνως : 11, 3) l'autorité d'un autre texte scripturaire qui souligne, de son point de vue, les limites de cette Alliance. La locution adverbiale νυνὶ δὲ s'oppose à la conditionnelle qui précède.

6 Par opposition à la loi transmise par Moïse, considérée comme « provisoire » (πρόσκαιρος) : cf. 40, 1 ; 113, 4.

7 Autre thème directeur dans le *Dialogue* (références nombreuses et régulièrement espacées). Le terme κληρονομία fait écho aux « biens de Dieu » (cf. 11, 4*). Justin insiste sur le caractère éternel (αἰώνιος) et universel (πάντας ἀνθρώπους, πάντων ἁπλῶς) de cette nouvelle Alliance.

8 A la Loi de l'Horeb se substitue celle qui est « sortie de Sion » (cf. 24, 1*). Opposition explicite chez ANDRONIC COMMENE, *Dialogus contra Judaeos Christiani et Judaei*, 53 : « Quia de Sion egredietur lex, et verbum domini de Ierusalem (*Mich.* 4, 2) : ecce aliam legem non ab Sina, ut Mosaïca, sed ab Hierosolyma profectam. » (*PG* CXXXIII, 889 B). Cette référence à l'Horeb, plutôt qu'au Sinaï, est la première dans la littérature chrétienne. Pour l'analyse de ce texte, et de son emploi chez d'autres auteurs, voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 237-239.

9 Aucune des expressions employées ici pour évoquer la Loi n'a de source directe dans le N.T. Toutefois τελευταῖος νόμος rappelle *Rom.* 10, 4 (τέλος γὰρ νόμου Χριστός) ; διαθήκη κυριώτατη, *Hébr.* 7, 22 ; 8, 6 ; 12, 24 (κρείττων διαθήκη) ; παλαῖος νόμος, *II Cor.* 3, 14 (τῆς παλαιᾶς διαθήκης).

10 Cp. FULBERT DE CHARTRES, *Tractatus contra Judaeos* : « ...non de monte Sina, ad audiendam unam legem sicut prius, sed de Monte Sion ad docendas gentes sicut nunc factum esse videmus. » (*PL* CXLI, 310 B).

11 Cette traduction, proposée par A. Lukyn WILLIAMS, est critiquée par Ben-Zion BOKSER, « Justin Martyr and the Jews », *JQR* 64/2 (oct. 1973), p. 102. Elle semble toutefois plus exacte dans ce contexte : il s'agit en effet d'une comparaison à caractère juridique.

12 Les verbes ἔπαυσε et ἔστησεν doivent être pris dans un sens fort. Justin ne pense pas qu'il y ait continuité entre les deux Alliances (cf. 24, 1* sur κατήργηται). Si cette continuité existe, c'est davantage entre les préceptes naturels antérieurs à la Loi, et ceux du Nouveau Testament (cf. 23, 1*). Ses prédécesseurs (Épître aux Hébreux, Barnabé, Ptolémée), mettaient plutôt l'accent sur l'*abolition* de la Loi, tendance exploitée par certains courants gnostiques. Ses successeurs insisteront sur son *accomplissement* dans le Christ, et l'on verra s'élaborer, en Orient comme en Occident, une même conception didactique et pédagogique des étapes successives de la Révélation (Adam, Noé, Abraham, Moïse, et le Christ, nouvel Adam).

Cf. Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, p. 87-88 ; S. D. BENIN, « Commandments, Covenants and the Jews in Aphraat, Ephrem and Jacob of Sarug », in : D. R. Blumenthal (éd.), *Approaches to Judaism in Medieval Times* [Brown Judaic Studies 54], Chicago 1954, p. 135-156.

13 L'expression νόμος αἰώνιος n'apparaît qu'en *Lév.* 6, 15 et *Nombr.* 15, 15, textes non cités dans le *Dialogue*. Il y a donc ici, selon toute vraisemblance, une confusion avec διαθήκη αἰώνιος, qui se trouve en *Is.* 55, 3, cité en 12, 1 ; 14, 4 ; 43, 1 ; cf. *Hébr.* 13, 20.

14 L'expression διαθήκη πιστή, qu'on retrouve en 123, 4 (cf. *Jér.* 6, 16), ne figure qu'en *Ps.* 88, 29. Ce texte n'est jamais cité par Justin, mais pourrait être interprété, selon sa méthode exégétique, en référence au Christ. Voir également *Is.* 55, 3 (*διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαυῒδ τὰ πιστά*), cité en 12, 1 et 14, 4 (cf. *Act.* 13, 34). Διαθήκη et νόμος sont également des titres du Christ (cf., en particulier, 11, 4 ; 43, 1 ; 122, 5). L'auteur de *Barnabé* est le premier à appliquer indirectement νόμος au Christ (*Barn.*, 2, 6). Ailleurs dans le *Dialogue*, le Christ est appelé « Nouveau Législateur » = καινὸς νομοθέτης (12, 2 ; 14, 3 ; 18, 3 ; cf. *Gal.* 6, 2 ; *Jac.* 4, 12). Sur le Christ incarnation de la Loi et de l'Alliance, voir C. ANDRESEN, « Logos und Nomos bei Justin », in : ID., *Logos und Nomos*, Berlin 1955, chap. I, p. 312-344 ; W. RORDORF, *Lex orandi, lex credendi*, Fribourg 1993, p. 424-434. Pour les sens de διαθήκη, J. BEHM, *Der Begriff διαθήκη im Neuen Testament*, Leipzig, 1912, qui inclut un appendice sur Justin, p. 102-106 ; E. LOHMEYER, *Diatheke*, Leipzig 1912 ; W. C. van UNNIK, « ἡ καινὴ διαθήκη – a Problem in the Early History of the Canon », *TU* 79 (1961), p. 212-27 ; E. FERGUSON, « Justin Martyr on Jews. Christians and the Covenant », in : F. M. Manns - E. Alliata (éd.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents* [Studium Biblicum Franciscanum. Collectio maior, vol. 38], Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1993, p. 395-405.

15 Titre christologique (cf. 11, 1*). Le texte hébreu a : *Et mes bras gouverneront les peuples.*

16 Le texte des LXX porte οὐ κατὰ τὴν διαθήκην... Texte généralement respecté par les autres auteurs anciens (cf. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 237-238). La nuance introduite par Justin n'est pas indifférente. Elle confirme l'idée que l'Alliance nouvelle, selon lui, ne corrige pas la précédente, mais s'y substitue. Chacun des deux textes cités ici comporte l'un des mots-clefs annoncés précédemment (νόμος, διαθήκη). On note également l'insistance, d'inspiration paulinienne, sur la nouveauté et l'universalité de cette Alliance. Le texte de Jérémie est cité de façon allusive chez les Évangélistes (*Matth.* 26, 28 ; *Mc.* 14, 24 ; *Lc.* 22, 20), et directement en *Hébr.* 8, 8-9. Mais c'est de la LXX que Justin tire la référence. Pour une étude de la polémique suscitée par l'interprétation de ces textes, voir M. SIMON, *Verus Israel*, p. 100-105 ; J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 252-255 ; Ben-Zion BOKSER, *JQR* 64 /2 (1973), en particulier les p. 102-107 (critique de l'utilisation de ces textes par la tradition chrétienne ancienne, et exégèse juive à leur propos).

17 Pour le développement de ce thème, cf. 26, 2 (*Is.* 42, 6) ; 65, 4.7 (*id.*) ; 121, 4 (*Is.* 49, 6) ; 122, 3 (*Is.* 42, 6), ainsi que les passages consacrés aux commentaires sur le baptême « illumination des nations » (φωτίζεσθαι) : 39, 2* ; 122, 1-5 ; 123, 2.

18 Sur la valeur particulière de cette formule, voir 39, 2*.

19 Cf. 113, 6.

20 Pour décrire un *mouvement vers Dieu* ou *vers sa Parole*, Justin utilise plusieurs verbes ou expressions synonymes : προσέρχεσθαι, προσελθεῖν (11, 4 ; 112, 5) ; προσήλυτος (23, 3 ; 80, 1 ; 122, 1.2.3.4.5 ; 123, 1.2), προσήλυσις (28, 2), προσιέναι (33, 2), προσχωρεῖν (17, 1 ; 43, 2 ; 123, 1) ; προσάγειν (11, 5 ; 114, 5), προσφεύγειν (125, 5). Dans ces différents passages, et en particulier aux chap. 122-123, il établit une nette distinction entre les « prosélytes » de la Loi et ceux qui, *par le Christ* « vont » vers le Père (11, 4.5 ; 43, 2 ; 125, 5 ; cf. *Hébr.* 7, 25 : τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, et *Jn.* 14, 6). Les circoncis sont toutefois eux aussi appelés à cette démarche (33, 2) dans laquelle la foi remplace la soumission à la Loi (cf. 33, 2, où apparaît l'équivalence προσελθεῖν = πιστεύειν). Dans l'*Épître aux Hébreux*, les chrétiens sont de même présentés comme προσερχόμενοι τῷ θεῷ (7, 25 ; 10, 1 ; 11, 6), et ORIGENE dira : *ὁ μὲν προσήλυτος* ἡμεῖς λαὸς γεγόναμεν (*Comm. in Matth.*, 15, 26). Dans l'A.T., le verbe προσέρχεσθαι désigne parfois le mouvement du prêtre qui *s'approche* (הקריב = *hiqriv*) vers l'autel pour y offrir le sacrifice (קרבן = *qorban*) : cf. *Lév.* 9, 7-8 ; 22, 3 ; *Deut.* 21, 5 ; chez les Pères, il devient « un terme technique signifiant la participation à l'eucharistie » (M. METZGER, *SC* 336, p. 167). Sur le sacerdoce des fidèles dans le *Dialogue*, cf. 116, 3*.

21 Première allusion aux persécutions, souvent évoquées dans le *Dialogue*. Justin rappelle ultérieurement, en termes identiques, cette acceptation du martyre, qui, selon lui, caractérise les chrétiens (18, 3 ; 19, 1 ; 34, 8 ; 131, 2) et ne se retrouve ni chez les adorateurs du soleil (121, 2), ni même, à son avis, chez les défenseurs de la foi juive (82, 4).

22 *I. e.* les actions accomplies lors de la première parousie (cf. 35, 8 ; 53, 1 ; 69, 6 ; 88, 8 ; *II Apol.* 6).

23 Il s'agit, en particulier, de la victoire acquise sur les démons par la Passion, et perpétuée à travers les charismes. Cf *Dial.* 31, 1 (τῇ τοῦ πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ τοσαύτη δύναμις δείκνυται παρακολουθήσασα καὶ παρακολουθοῦσα) ; 49, 8 (κρυφία δύναμις τοῦ θεοῦ γέγονε τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ) ; 35, 8 (διά τε τῶν ἔργων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ νῦν γινομένων δυνάμεων).

24 Le mot ἔθνη est commun aux deux références ; quant au verbe ἐλπιοῦσι (*Is.* 51, 4), il est considéré ici comme synonyme de προσδοκία (cf. *Gen.* 49, 10, qui sera cité en 52, 2*). D'où l'association des deux versets qui permet, en outre, d'anticiper sur de futurs développements.

25 Expression qu'on retrouve, avec quelques variantes, en 24, 3 : *τὰ ἀγαθὰ Ἰερουσαλήμ* (*Ps.* 127, 5) ; 27, 1 : *τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς* (*Is.* 58, 14) ; 44, 1.4 : τὰ κατηγγελμένα ...ἀγαθά ; 53, 1 : τὰ προσδοκώμενα καὶ ὑπ' αὐτοῦ κατηγγελμένα ἀγαθά ; 96, 2 : πάνθ' ὅσα ὑπέσχηται ὁ θεὸς ...ἀγαθά ; *I Apol.* 12, 2 : τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ...ἀγαθά ; 44, 4 : τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς (*Is.* 1, 19) ; cf. *Dial.* 1, 5 et 10, 3 : ἀγαθόν τι ...ἐκ θεοῦ ; 113, 3 : τὴν ἀγαθὴν γῆν. Le contexte renvoie presque toujours à l'*héritage* (11, 2*) réservé au peuple des Saints, à Jérusalem, lors de la seconde parousie du Christ.

26 Cf. 135, 3. L'adjectif ἰσραηλιτικός ne figure ni dans la LXX, ni dans le N.T., et ne se trouve pas mentionné dans les dictionnaires de référence.
27 Adjectif paulinien, qui s'inspire aussi, peut-être, de *Jn.* 4, 23 (ἐν πνευμάτι καὶ ἀληθείᾳ). Sur cette notion, à laquelle sont consacrés les derniers chapitres du *Dialogue*, Justin reviendra périodiquement. Les chrétiens seront désignés comme « véritable race archiprêtresse de Dieu » : ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸς γένος ...τοῦ θεοῦ (116, 3), « véritables enfants de Dieu » : θεοῦ τέκνα ἀληθινά (123, 9), « véritable race israélite » : ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινὸν ...γένος (135, 3). Pour démontrer la vérité de cette affirmation, l'Apologiste analyse successivement les « véritables sabbats de Dieu » : τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ (12, 3), le « véritable jeûne de Dieu » : τὴν ἀληθινὴν ...τοῦ θεοῦ νηστείαν (15, 1), le baptême et la « circoncision véritable » du Christ : ἡ ἀληθινὴ περιτομή (18, 2 ; 41, 4) qu'il oppose aux commandements de la Loi. Toute la démonstration repose sur l'idée qu'Israël, « peuple de prêtres », dont le culte est limité au Temple, puis à la Diaspora (voir le commentaire de *Mal.* 1, 10-12, en 28, 5 ; 41, 2 et 117, 1), est supplanté par les nations qui offrent à Dieu le sacrifice universel de l'Eucharistie.
28 Autre adjectif paulinien. (cf. 43, 2 ; 118, 2). L'expression de Justin n'a pas de source scripturaire directe, mais s'inspire sans doute, de *Rom.* 2, 29 (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι) et *I Cor.* 10, 18 (τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα). cf. BARNABE, *Ep.*, 9.
29 Titres du Verbe : cf. 100, 1.4 ; 114, 2 ; 123, 8 ; 126, 1 ; 130, 3 ; 135, 3 ; 140, 1 (Jacob-Israël), 126, 1 (Juda).
30 Nouveau thème directeur dans le *Dialogue* (cf. 23, 4-5 ; 44, 2 ; 92, 3 ; 119, 5-6 ; 135, 6). A l'argument paulinien de la justification par la foi, qui rend inutile la circoncision, la Mishna répond ainsi : Rabbi Meïr (IIe s., un des leaders de la génération qui suivit la révolte de Bar Kokhba) dit : « La circoncision est une chose importante, puisqu'Abraham, notre ancêtre, malgré tous les actes méritoires qu'il avait accomplis, ne fut appelé parfait qu'après avoir été circoncis : *Marche devant ma face et sois parfait* : *Gen.* 17, 1 » (*TB Ned.*, 31b).
31 Cf. *Rom.* 4, 10-11 ; *Gal.* 2, 15-16 ; 3, 7-9. R. WERLINE, « The transformation of Pauline arguments in Justin Martyr's 'Dialogue with Trypho' », *HThR* 92/1 (1999), p. 79-93.
32 Thème du Christ « nouveau Moïse » (cf. 11, 1*).

Notes du chapitre 12

1 La leçon des Septante (μαρτύριον) paraît plus satisfaisante que celle des manuscrits (μάρτυρα = Aquila, Symmaque), à MARAN, qui interprète μαρτύριον comme un titre du Christ comparable à διαθήκη ou νόμος.
2 Cf. 13, 2*.
3 Cf. 65, 1* (sur *Is.* 42, 8).

4 Réponse à l'accusation de Tryphon : « ταύτης οὖν τῆς διαθήκης εὐθέως καταφρονεῖτε » (*Dial.* 10, 4).
5 Autre Leitmotiv dans l'œuvre de Justin (cf. 17, 1 ; 26, 1 ; 30, 1 ; 35, 8 ; 44, 4 ; 108, 1-3 ; 123, 6 ; 133, 6 ; *I Apol.* 49, 1-5). Ce refus préoccupe particulièrement l'Apologiste, qui souligne fréquemment, en contrepoint, le nombre important de conversions opérées parmi les païens. Dans la perspective d'une seconde parousie considérée comme imminente, et en regard des fautes reprochées aux juifs (crucifixion de Jésus, persécution de ses Apôtres et de leurs disciples), cette résistance lui semble particulièrement incompréhensible et audacieuse. Elle motive explicitement son activité missionnaire (cf. 32, 2 ; 35, 8 ; 38, 2 ; 44, 1 ; 64, 2 ; 68, 1). On ne saurait donc prétendre, comme cela a été fait parfois, que le *Dialogue* s'adresse essentiellement à des païens ou des hérétiques (cf. Introduction : Destinataires, p. 155-156).
6 Accusation (κακία, κακαὶ πράξεις, κακοποιΐα) rappelée en 17, 1 ; 27, 4 ; 30, 1 ; 55, 1 ; 65, 2 ; 93, 4 ; 108, 1 ; 115, 6 ; 123, 4 ; 133, 6 ; 136, 2. Appliquée aux juifs, ou aux nations (14, 2 , 41, 1 ; 78, 9 ; 93, 1 ; 94, 2 ; 107, 2 ; 109, 1 ; 110, 3 ; 114, 4 ; 116, 1 ; 119, 5 ; 121, 3), cette notion assez générale pour inclure toutes les formes du péché est, dans la plupart des cas – et selon des formules assez stéréotypées –, associée aux thèmes de la conversion et de la Rédemption.
7 Thèmes de la surdité (cf. 69, 6*), de l'aveuglement (cf. 27, 4*) et de la dureté de cœur (cf. 18, 2*), omniprésents dans le *Dialogue*, et lieux communs de la littérature de controverse.
8 Attribution erronée ou rappel des paroles de Jérémie (31, 31-32) citées en 11, 3. MARAN hésite entre ces deux explications, tandis qu'OTTO préfère la seconde. LANGE proposait de lire Ἡσαίας, et THIRLBY Ἰωάννης ou Ἡλίας. L'erreur – dont ce ne serait pas un cas unique dans l'œuvre de Justin (cf. 29, 2*) – est d'autant plus vraisemblable que les manuscrits ne portent aucun signe de ponctuation entre ἡ καρδία et κέκραγεν. De même, en 28, 2, après la citation authentique de *Jér.* 4, 3.
9 Cf. 11, 2*.
10 Allusion à *Jos.* 5 (pour le commentaire, cf. 113, 6*-7* ; 114, 4*). L'expression δευτέρα περιτομή est propre à Justin, qui oppose constamment la circoncision de la chair (ἡ κατὰ σάρκα / ἐν σαρκὶ / περὶ τὴν σάρκα / σαρκικὴ περιτομή) et la circoncision du cœur (cf. *Jér.* 31, 31 ; *Rom.* 2, 29), appelée aussi « seconde » (113, 6.7 ; 114, 4), « véritable » (18, 2 ; 41, 4), « spirituelle » (43, 2), « salutaire » (92, 4), « sainte » (113, 7), ou encore « nôtre » (19, 3 ; 114, 4).
11 Cf. *Phil.* 3, 3. La correction de THIRLBY, adoptée par MARCOVICH, ne s'impose pas (cf. 44, 1*).
12 Cf. *Rom.* 14, 5 ; *Gal.* 4, 10 s. ; *Col.* 2, 17 ; IRENEE, *Dem.*, 96 ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 4, 2. Sur la controverse à propos du sabbat, voir J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, p. 303-328.
13 Réponse à Tryphon : « εὐσεβεῖν λέγοντες... » (10, 3).

14 Justin est le premier auteur chrétien qui cherche à expliquer d'une façon systématique la fonction de la Loi. Paul (*Gal.* 3, 19, 22-24 ; cf. *Rom.* 5, 20) s'intéresse plus à sa validité, et l'auteur de *Barnabé*, 9, 4 s. à son sens spirituel. L'interrogation formulée ici pour la première fois dans le *Dialogue*, est plusieurs fois répétée par la suite (cf. 18, 2 ; 44, 2, etc.). Sur cette question, voir Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, chap. IV, p. 131-163.

15 Cf. 14, 2-3. Cp. PTOLEMEE, *Ep. ad Flor.*, 5, 15.

16 Peut-être un élément de catéchèse baptismale : les *Constitutions apostoliques* (VIII, 32, 6-15 ; cf. VIII, 47, 42-44) présentent en effet, dans ce contexte, une série de préceptes négatifs ponctués par une formule identique (εἰ... παυσάσθω).

17 Ces trois adjectifs font référence aux prescriptions morales contenues en *Lév.* 19, 12 ; *Exod.* 20, 13, 15 et *Deut.* 5, 17-20. Les deux derniers (κλέπτης, μοιχός) se trouvent également réunis en *Ps.* 49, 18, cité en 22, 10. Cf. *Mc.* 10, 19 et pll. ; *Rom.* 13, 9 ; *Didachè*, 2, 2 s. (*SC* 248, et la note 8, p. 151) ; cf. BARNABE, *Ep.*, 19, 4. Pour Th. STYLIANOPOULOS, *op. cit.*, p. 93, Justin utilise ici un « catalogue de vices » plutôt que les sources bibliques ou évangéliques.

18 Dans le texte *d'Isaïe*, Justin substitue l'adjectif ἀληθινά à ἅγια. Même modification chez TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 12, 13 ; *Adv. Jud.*, 4, 2. Pour l'analyse de ces similitudes, voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 241-243. Sur le « sabbat véritable », voir aussi BARNABE, *Ep.*, 15, 1 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Magn.*, 9, 1 etc. ; APHRAATE, *Exp.*, 13, 13 (I-569-I-572 : *SC* 359, p. 605-606).

19 Paraphrase d'un verset qui sera cité en 18, 2. Le verbe λούειν, comme l'a bien compris l'auteur de la notation marginale (τῷ βαπτίσματι) a une connotation baptismale (cf. *I Apol.* 65, 1), mais il fait aussi allusion, peut-être, à la persécution du Juste qui entraîne, selon les injonctions réitérées de Justin, une indispensable conversion. Cf. *Is.* 1, 15, cité en 27, 2* : « Vos mains sont pleines de sang ». C'est ce que semblent confirmer les vigoureux reproches exprimés dans le paragraphe qui suit (13, 1). La conjecture de LANGE, d'après ARCERIUS (καθαρὸς ἔσται) ne s'impose pas : cf. 14, 2 (Βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν ...καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρόν ἐστι).

Notes du chapitre 13

1 Le mot est pris ici dans son sens concret, par opposition au bain « salutaire » (λουτρόν) évoqué ci-dessous. Le terme grec βαλανεῖον, d'où procèdent le latin *balneum* et l'hébreu בַּלָּן (*balan* = « maître de bain »), désigne les bains publics (hébr. מֶרְחָץ = *mer'hatz*). Le mot *miqveh* (מִקְוֶה), qui correspond plus précisément au bain rituel, apparaît pour la première fois en *Lév.* 11, 36. Le rite de purification (cf. *Nombr.* 19 ; *Lév.* 15) n'étant accompli que si toute trace d'impureté avait disparu avant l'immersion dans le *miqveh*, on trouvait toujours, à proximité, un établissement de bains (*Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, art. « Miqveh », p. 680). Justin ne paraît pas bien distinguer ces différentes réalités. Selon le

Talmud (*TB Sanh.*, 17b), le séjour dans une cité ne possédant pas de bain était interdit, et les établissements romains étaient, semble-t-il, volontiers fréquentés par les juifs : on raconte (*Mishna AZ*, 3, 4) que Rabban Gamliel utilisait le bain d'Aphrodite, à Acre, malgré la présence, en ces lieux, d'une statue de la déesse. Les bains rituels, privés ou publics, étaient construits selon des règles très strictes, qui n'ont guère varié par la suite (cf. *EJ* IV, art. « Bath, Bathing », col. 319-321, et XI, art. « Mikveh », col. 1534-1544).

2 Le texte auquel Justin semble faire référence ici (*Is.* 1, 16) ne sera cité qu'en 18, 2.

3 L'expression σωτήριον λουτρόν n'apparaît pas dans les Écritures, mais rappelle *Tit.* 3, 5 (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου), et annonce le « baptême de pénitence » (βάπτισμα μετανοίας), évoqué en 88, 7.

4 On peut conserver, comme MARCOVICH, la leçon des manuscrits (ὁ εἵπετο).

5 Justin associe, dans une même thématique de la purification (καθαρός, καθαρίζειν), le bain et les sacrifices de la Loi comme figures du baptême et de la Passion rédemptrice commémorée par l'Eucharistie (cf. 13, 9*). Sur l'association bain-baptême / purification / conversion-circoncision, voir aussi 14, 1.2 ; 18, 2. Sur le « sacrifice pur » offert par les nations converties, cf. 28, 5*.

6 C'est dans l'Épître de Paul que se trouvent les versets les plus proches de l'énumération proposée ici par Justin. La deuxième référence (*Is.* 1, 11) n'apparaît pas dans le *Dialogue*, mais elle figure en *I Apol.* 37, 7, et c'est bien sur Isaïe qu'à deux reprises Justin dit ici s'appuyer. Quant au verset 13 du *Ps.* 49, (cité en *Dial.* 22, 9*), il précède immédiatement une allusion au « sacrifice de louanges » (v. 14) sur lequel Justin reviendra ensuite à maintes reprises. La référence est donc multiple : pour saisir la portée des propos de Justin, il faut prendre en considération *tous* ces textes, et non point seulement celui qui offre la meilleure conformité lexicale avec les affirmations ici présentées.

7 Conservée en vue de l'eau lustrale (cf. *Nombr.* 19, 9.17).

8 Sur cette prescription, qui préfigure l'Eucharistie, voir aussi 41, 1* et 112, 4.

9 Cf. 24, 1* (καὶ αἵματι σωτηρίῳ πεπιστεύκαμεν) ; 44, 4 (καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρόν). Même expression (δι' αἵματος...) en 111, 4 et 134, 5. Cp. TERTULLIEN, *De bapt.*, 16, 1 : « Pourtant, il y a encore pour nous un second baptême, unique lui aussi, le baptême de sang dont le Seigneur a dit qu'il avait à être baptisé, bien qu'il l'ait déjà été (*Lc.* 12, 50). Il était venu, en effet, comme l'a écrit Jean (*I Jn.* 5, 6), *par l'eau et par le sang*, par l'eau pour être baptisé, par le sang pour être glorifié. De la même façon, par l'eau il fait de nous des appelés, par le sang des élus (martyrs). Ces deux baptêmes jaillirent ensemble de la blessure de son côté percé, car ceux qui croient en son sang ont encore à être lavés dans l'eau, et ceux qui sont lavés dans l'eau ont encore à porter sur eux leur sang. Ce second baptême remplace le baptême d'eau lorsqu'on ne l'a pas reçu, il le rend lorsqu'on l'a perdu. » (trad. M. Drouzy, *SC* 35, p. 89). Sur le baptême de sang, voir aussi la note en 13, 9*, à propos de la longue citation d'*Isaïe* 52, 10-54, 6. Sur le thème du sang dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, voir aussi 24, 1* (sang de la circoncision et « sang qui sauve ») ; 26, 3*-4 (*Is.* 63, 1-

3) ; 40, 1* (sang de la Pâque) ; 54, 2* (sur *Gen.* 49, 11 : origine divine du sang du Christ) ; 70, 4 (Eucharistie) ; 111, 4* (cordeau d'écarlate) ; 134, 5 (sang de la Croix). Présentation générale de ces différents passages par F. GIARDINI, « Il sangue di Cristo negli scritti di S. Giustino filosofo e martire », *Tabor* 33, (1963), p. 519-528. Il serait vain, conclut ce dernier, de chercher dans l'œuvre de Justin une dévotion au sang du Christ distincte de sa foi en la personne du Rédempteur (p. 521). Mais sa doctrine sur cette question est profonde et cohérente, et sa véritable portée ne peut être perçue que par une lecture répétée et une méditation attentive des passages où elle se dessine (p. 528).

10 Tout ce développement rappelle *Hébr.* 9, 12-14 (consacré au Christ « Grand prêtre »), avec des emprunts à *Is.* 1. Pour l'offrande de farine, dont Paul ne parle pas, cf. *Is.* 1, 13, cité en *I Apol.* 37, 7.

11 Selon l'exégèse de Justin (voir par ex. *Dial.* 36, 2* ; 58, 7-8* ; 100, 1 ; 123, 8-9 ; 135, 1.3), les expressions θεὸς Ἰακώβ (36, 4 ; 109, 2) et θεὸς Ἰσραήλ (13, 2 ; 34, 6 ; 64, 6 ; cf. 72, 4 et 135, 1) sont aussi des titres christologiques. On peut donc comprendre également : « Dieu Jacob » et Dieu Israël ».

12 Sur ce thème, voir H. HAAG, « Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), p. 343-377. L'étude – non exhaustive – présente les caractéristiques communes et les nuances particulières de l'exégèse christologique proposée, pour les passages du Deutéro-Isaïe qui mentionnent le « Serviteur », par les principaux Pères grecs et latins, jusqu'à Léon le Grand. Ces textes, cités et utilisés de façon sporadique ou indirecte par les Pères apostoliques, occupent pour la première fois chez Justin (p. 347-350) la place prépondérante qu'ils conserveront dans la tradition ultérieure.

13 A rapprocher du commentaire de *Ps.* 109, 7 (*διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλήν*), en 33, 3*. Le verbe ὑψωθῆναι peut signifier une élévation physique (la Croix) et une exaltation eschatologique. Cette ambiguïté est déjà présente en *Jn.* 8, 28 et 12, 32. On la retrouve en *I Apol.* 50, 3.12 (commentaire de ce même verset d'Isaïe) ; la *Doctrina Jacobi*, I, 35 (éd. Bonwetsch, p. 33-35), offre un long groupement de citations scripturaires autour de ce thème ; certains de ces versets sont cités par Justin (*Ps.* 23, 7.9 ; *Ps.* 67, 19 ; *Is.* 52, 13). La glorification du Christ est donc déjà présente dans sa Passion. L'équivalent syriaque de ὑψωθήσεται a le sens particulier d'*être crucifié*. Cf. J. T. BROTHERS, « The Interpretation of παῖς θεοῦ in Justin Martyr's Dialogue with Trypho », *StudPatr* 9 (1966), p. 130-131.

14 Verset déjà cité par Paul (*Rom.* 15, 21), en référence au Christ.

15 Cf. 11, 1*.

16 Prophétie commentée en 42, 2-3 ; 114, 2 ; 118, 3-4.

17 Commentaire en 42, 2-3*.

18 Prophétie commentée en 14, 8* ; 32, 1-2 ; 36, 6 (*Ps.* 23, 10) ; 49, 2.7 ; 85, 1 ; 88, 8 ; 100, 2.

19 Annonce les développements sur l'Incarnation, et les très nombreuses allusions à cet article de foi : cf. 31, 1.3 ; 32, 1 ; 33, 3 ; 34, 2 ; 38, 1 ; 45, 4 ; 48, 1.2-3.4 ; 49, 1 ; 54, 2 ; 57, 3 ;

63, 1 ; 64, 7-8 ; 67, 2. 6 ; 68, 1.3 ; 70, 4 ; 71, 2 ; 75, 4 ; 76, 1.7 ; 79, 2 ; 84, 1-2 ; 85, 2 ; 87, 2 ; 88, 2 ; 98, 1 ; 99, 2 ; 100, 2.3.4 ; 101, 1 ; 102, 2 ; 105, 1 ; 106, 4 ; 113, 4 ; 125, 3.4 ; 126, 1 ; 127, 4 ; 128, 2 ; cf. *I Apol.* 5, 4 ; 13, 4 ; 23, 2-3. ; 30, 1 ; 32, 10 ; 42, 3 ; 46, 5 ; 50, 1 s. ; 51, 9 ; 52, 3 ; 53, 2 ; 63, 3.10.16 ; 66, 2 ; *II Apol.* 6, 4.5 ; 13, 4. Pour la terminologie, cf. 48, 3*.

20 Le texte des LXX porte ὑπὸ θεοῦ. Cet « oubli » suffit à détourner le verset d'Isaïe de son sens originel. La souffrance n'est plus une punition divine, mais l'objet d'un témoignage.

21 Commentaire en 17, 1 ; 32, 2 ; 43, 3 ; 95, 3 ; 137, 1.

22 Prophétie commentée en 32, 2 ; 72, 3 ; 89, 3 ; 90, 1 ; 111, 3 ; 114, 2 et *I Apol.* 50, 10.

23 Cf. *Ps.* 21, 16 (103, 9).

24 Verset rappelé en 33, 3* (*Ps.* 109, 7). Sur l'humiliation du Christ, voir aussi 72, 1* : « ὅτι μέλλομεν αὐτὸν ταπεινοῦν ἐν σημείῳ » (*Esdr.* ?) ; 98, 5 et 105, 1-2* (*Ps.* 21, 22) ; *I Apol.* 50, 11. La traduction pose problème, car l'expression ἡ κρίσις αἴρεται peut signifier « le jugement est supporté = subi », ou « le jugement est emporté = enlevé » [loin des hommes qui en font l'objet]. A WARTELLE, *Saint Justin. Apologies* [Études augustiniennes], Paris 1987, pp. 167 et 281, traduit, d'après *Jn.* 12, 32 : « Dans son humiliation s'est consommé son jugement », ce qui correspond au commentaire du même verset par IRENEE, *Dem.*, 69 : « Quant à cette parole du prophète : *Dans cet abaissement, son jugement a été porté*, elle signifie l'éclat de son abaissement ; car, sous les dehors de cet abaissement, c'est un jugement qui a été rendu par lui » (*SC* 406, p. 183). Voir l'analyse détaillée de ce commentaire par A. Rousseau, *ibid.*, p. 326-329. Sur le schéma humiliation-exaltation, cf. *Dial.* 33, 3* ; 34, 2 ; 36, 6 (*Ps.* 23) ; 39, 7 ; 63, 1 ; 108, 2 ; 126, 1. Sur αἴρειν / ἀναιρεῖν, cf. 137, 3*.

25 Dans ce verset difficile, le mot hébreu דורו (*doro*) est diversement traduit : sa *cause*, son *destin*, son *sort*, sa *postérité*, sa *génération*, etc. C'est le dernier sens (τὴν γενεὰν αὐτοῦ) que retiennent les LXX – repris en *Act.* 8, 33 – et Jérôme (« generationem ejus »). Le *Targum de Jonathan* rend ainsi le texte biblique : « et qui pourra raconter les merveilles qui nous arriveront en ses jours ? » (trad. J. J. BRIERRE-NARBONNE, *Exégèse targumique des prophéties messianiques*, Paris 1936, p. 49). Les exégèses chrétiennes sont très variées (génération humaine ou divine ; temporelle ou éternelle ; nature humaine ou divine ; naissance virginale et filiation divine ; humilité de la condition du Christ ; prédiction de la Passion, etc.), et il n'est pas rare que différentes interprétations coexistent chez un même auteur. Le verset est fréquemment cité dans la littérature patristique, mais de façon irrégulière et avec des éclipses remarquables. Il ne semble pas qu'il ait joué un rôle essentiel dans la controverse arienne. Cf. G. M. DE DURAND, « Sa génération, qui la racontera ? *Is.* 53, 8b : l'exégèse des Pères. », *RSPhTh* 53 (1969), p. 638-657. Justin revient sur ce verset en 32, 2 ; 43, 3* ; 63, 2 ; 68, 4 ; 76, 2 ; 89, 3 ; *I Apol.* 51, 1, et il le rapproche généralement de *Gen.* 49, 11 ; *Ps.* 109, 3-4 ; *Is.* 7, 14. Les principales significations sont déjà présentes dans ses commentaires, sans qu'il soit toujours possible de les dissocier. Cf. G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)* [Quaderni di « Vetera Christianorum » 14], Istituto di Letteratura cristiana antica, Università di Bari, 1979, p. 33 s.

26 Commentaire en 43, 3 et 63, 2.

27 Cf. 64, 6*.

28 Ce verset n'est évoqué à nouveau qu'en 97, 2 ; cf. *I Apol.*, 51, 2, mais sans véritable commentaire. A WARTELLE, *op. cit.*, p. 281, y perçoit, une possible référence à la destruction de Jérusalem. Ce sens n'est pas exclu, mais on peut également penser que Justin comprend ce texte dans le cadre plus général de la Rédemption universelle : l'adjectif πονηρός désigne en effet, très souvent, dans le *Dialogue*, les anges et les hommes qui se sont éloignés de Dieu (30, 2 ; 39, 6 ; 76, 6, etc.).

29 Cf. 102, 7 ; *I Apol.* 51, 2.

30 Pour le sens probable de ce verset non commenté dans le *Dialogue*, cf. 134, 5*.

31 Autre thème directeur du *Dialogue*. Sur l'héritage universel du Christ, voir en particulier 122, 6 (sur *Ps.* 2, 8).

32 Ce verset n'est jamais commenté. Peut-être faut-il le comprendre en relation à *Is.* 8, 4 (77, 2-3 ; 78, 9*-10), où les « dépouilles » (*τὰ σκῦλα*) de Samarie représentent pour Justin les mages (= les nations) entraînés vers le mal par les puissances du mal, et reconquises par le Christ. Cette lecture du verset, qui n'est ici que vraisemblable, est proposée dans le *Dialogue d'Athanase et Zacchée*, 40 : διὰ γὰρ < τοῦτο > καὶ *αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς· καὶ τῶν ἰσχυρῶν* δαιμόνων διεμέρισε *τὰ σκῦλα* λαβών· οὓς ἐκ πολλοῦ σκυλεύσαντες ἦσαν ἀνθρώπους (éd. Conybeare, p. 29).

33 Pour l'analyse de *Is.* 52, 13-53, 12 dans l'*Apologie* et le *Dialogue*, voir M. FEDOU, « La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin, philosophe et martyr », *RecAug* 19 (1984), p. 48-55 : Justin est le premier à citer intégralement – et à des moments stratégiques – ce poème (*I Apol.* 50, 1-51, 6 ; *Dial.* 13, 2-7). Il « ne reprend pas l'interprétation de la *Prima Petri* [abaissement du Christ = modèle d'humilité pour les saints]. Mais il l'ordonne de façon originale en soulignant, à propos de la même prophétie, le rapport de l'événement pascal à l'histoire des hommes. » (*ibid.*, p. 55). Étude élargie à l'ensemble des premiers auteurs chrétiens, jusqu'à Origène, par R. GELIO - F. VATTIONI, « Isaia 52, 13-53, 12 nella patrologia primitiva », in : *Atti della settimana Sangue e antropologia biblica nella patristica*, 2 vol., ed. Pia Unione Preziosissimo Sangue, Centro Studi Sanguis Christi 2, Roma 1981-1982, t. 2, p. 119-148. Cette analyse souligne la constante théologico-christologique (Incarnation, Passion) de l'exégèse que proposent les différents auteurs. A partir du II[e] siècle, et en réaction contre leur interprétation chrétienne, l'exégèse rabbinique a cherché à restreindre la signification messianique de ces versets. Cf. L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Bruges 1961, p. 216-223. Pour les interprétations juives et chrétiennes de ces textes d'Isaïe, voir également S. R. DRIVER - A. NEUBAUER, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to Jewish Interpreters*, vol. I (Texts), II (Translations), Oxford - Londres, James Parker and Co., Leipzig, T. O. Weigel, 1876 et 1877 ; H. W. WOLFF, *Jesaia 53 im Urchristentum*, Bethel 1942 ; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1959, index, p. 504 ; M. MEES, « *Ps.* 22 (21) und *Is.* in frühchristlicher Sicht », *Augustinianum* 22 (1982), p. 313-335.

34 « Désertée » serait peut-être plus exact, en vertu de la symbolique propre aux thèmes du désert et de la fécondité dans la Bible et dans le le *Dialogue* (cf. note suivante).

35 Le verset est écrit, selon l'exégèse proposée en *I Apol.* 53, 5-6 : « pour montrer qu'il avait été prédit que les croyants seraient plus nombreux parmi les Gentils que parmi les Juifs et les Samaritains [...]. De fait, toutes les nations étaient *solitaires* (privées) du Dieu véritable, et offraient un culte à des œuvres faites de main d'homme, tandis que les Juifs et les Samaritains, qui possèdent la parole de Dieu à eux transmise par l'intermédiaire des prophètes et ont continuellement attendu le Christ, ne l'ont pas reconnu quand il est venu, excepté un petit nombre... » (trad. A. Wartelle). Dans la liturgie synagogale, ce verset est interprété en relation à Jérusalem : cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 574-575 ; dans la tradition chrétienne, il est très vite compris comme une prophétie de l'Église des nations : cf. *Gal.* 4, 27 ; *II Clem.*, 2 (*PG* I, 332 C) ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, I, 9, 1-5 ; *Strom.*, II, 6, 28, 5 ; IRENEE, *Adv. haer.*, I, 10, 3, et *Dem.*, 94 : « La stérile, c'est l'Église, elle qui, dans les temps antérieurs, ne présentait absolument pas d'enfants à Dieu [...] ; celle qui avait un mari, c'était la première assemblée, et ce mari était la Loi » (trad. A. Rousseau, *SC* 406, p. 211). Par la suite, l'interprétation n'a guère varié : cf. V. PAVAN, « *Is.* 54, 1 (*laetare sterilis*) nella catechesi dei primi secoli », *VetChr* 18 (1981), p. 341-355. Le verset est presque constamment utilisé dans les traités de polémique judéo-chrétienne : il introduit chez CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 20, un groupement de textes sur le thème de la stérilité ; voir encore, par exemple, EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Panoplia dogmatica*, tit. VIII : Στεῖρα μὲν γὰρ ἡ δηλωθεῖσα ἐκκλησία, καὶ ἄγονος καρπῶν ἀρετῆς τὸ πρότερον, ὕστερον δὲ τὰ σπέρματα τῆς εὐσεβείας ὑποδεξαμένη πολύπαις ἐγένετο, νικήσασα τῇ πολυπληθείᾳ τὴν Ἰουδαικὴν συναγωγήν (*PG* CXXX, 273 A-B). Pour ce thème de la stérilité chez Justin, cf. 69, 4* ; 84, 4* et 85, 9 (*Is.* 66, 9).

36 P. PRIGENT, *Saint Justin*, p. 247, juge que cette « interminable citation » sur la Passion a été « introduite secondairement dans un développement primitivement centré sur *Is.* 1, 16, comme prophétie du baptême ». Justin se serait laissé entraîner par l'allusion à la mort du Christ de 13, 1, à recopier tout le texte. La citation paraît moins superflue si l'on considère que pour Justin, le thème du « bain salutaire » est indissociable de celui de la Passion. L'*ensemble* des rites de purification évoqués en 13, 1, constitue en effet une figure du Salut universel qu'opère la Passion, renouvelée par le baptême et l'Eucharistie : or ces thèmes sont centraux dans le texte d'Isaïe. Justin ne s'est pas détourné du sujet. Il souligne au contraire les correspondances intimes qui associent le thème baptismal et une parole prophétique où elle trouve toute sa résonance. La conjonction οὖν (14, 1) n'a donc rien d'artificiel. On note par ailleurs que tous les thèmes – et presque tous les versets – contenus dans la citation d'Isaïe donneront lieu à des développements ultérieurs qui constituent des fils directeurs dans la trame d'ensemble. Cette longue citation est donc doublement justifiée : par ce qui la précède, et par ce qui lui succède. Sur le rôle des citations scripturaires dans la composition du *Dialogue*, voir ci-dessus, pp. 23 ; 26 ; 29-31 ; 110-111 ; 118-122 ; 125-126. Sur *Is.* 53 chez Justin, voir D. Jeffrey BINGHAM, « Justin and Isaiah 53 », *VigChr* 54/3 (2000), p. 248-261.

Notes du chapitre 14

1 Le terme λουτρόν est une désignation chrétienne du baptême (cf. *Éphés.* 5, 26 ; *Tit.* 3, 5).

2 L'expression λουτρὸν τῆς μετανοίας n'apparaît pas dans les Écritures, mais Justin fait allusion ici, par anticipation, au baptême de Jean, désigné à plusieurs reprises, dans le N.T., par la formule βάπτισμα μετανοίας (cf. *Mc.* 1, 4 ; *Lc.* 3, 3 ; *Act.* 13, 24 ; 19, 4), et présenté dans le *Dialogue* en 49, 3-7 ; 50, 2 s. ; 51, 2-3 ; 52, 3 ; 88, 2-8. Cf. H. THYEN, « βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν », Tübingen 1964, p. 97-126. Pour le commentaire d'Isaïe, voir aussi *Dial.* 44, 4 et *I Apol.* 61, 7-9 : les similitudes que présentent ces trois passages permettent d'évoquer une influence de la liturgie ou, selon P. PRIGENT, *Justin...*, p. 248, celle d'un développement antérieur consacré à *Is.* 1, 16.

3 Même expression (γνῶσις θεοῦ) en 28, 4 (circoncision) et 69, 4.6 (thématique du désert et de l'eau vive) ; cf. 28, 3 (γνῶτε τὸν Χριστόν). C'est le baptême, circoncision véritable, qui donne accès à cette « connaissance » de Dieu et de ses Écritures (voir aussi : 69, 1 ; 112, 3* ; 130, 2 ; 139, 5) dont les juifs se sont écartés (20, 1 ; 27, 4 ; 68, 1 ; 122, 1 ; 123, 4 ; 124, 2). Il s'agit d'un *don* que confère la *grâce* divine (30, 1* ; 39, 5 ; 87, 2.4).

4 La citation d'*Isaïe* (cf. 13, 6) est universalisée par le passage du singulier (τοῦ λαοῦ μου LXX) au pluriel (τῶν λαῶν).

5 Le verbe γνωρίζειν traduit souvent chez Justin la *reconnaissance* du Christ ainsi que la connaissance (γνῶσις, γνώρισμα) de Dieu ou des Écritures que confère l'illumination du baptême (cf. 14, 8 ; 36, 6 ; 64, 1.7 ; 65, 3 ; 71, 3 ; 79, 2), ces deux notions étant pour lui intimement liées.

6 Développements en 69, 5-6 et 114, 4 (*I Apol.* 21, 6). Sur l'eau en relation avec la thématique baptismale, voir aussi 15, 6 (*Is.* 58, 11) ; 19, 2 (*Jér.* 2, 13) ; 49, 3 (*Matth.* 3, 11) ; 86, 1-4 (bois et eau) ; 88, 3 (baptême du Christ) ; 131, 3* (eaux de Merrha) ; 138, 2-3 (typologie du Déluge). Le baptême en « eau vive » est peut-être attesté dès le N.T. (*Act.* 8, 36). Dans le traité du Talmud consacré aux bains rituels (*TB Miqvaot*), sont distingués six degrés différents de pureté, depuis l'eau stagnante des citernes jusqu'à l'eau vive jaillie des sources. Sur l'eau vive dans le baptême chrétien, voir A. BENOIT, *Le Baptême chrétien au second siècle. La Théologie des Pères*, Paris 1953, p. 16 s. ; Th. KLAUSER, « Taufet in lebendigem Wasser ! zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7, 13 », in : *Pisciculi. Festschrift F. J. Dölger*, Münster i. Westf. 1939, p. 157-165 (= *JAC Ergänzungsband* 3, 1975, p. 177-183) ; J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 417-418 (principales références dans la littérature chrétienne primitive) ; D. VIGNE, *Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris 1992, p. 255 s. Pour la riche théologie de l'eau vive, en Asie Mineure, et ses différences avec la tradition alexandrine issue d'Origène, voir H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg 1964, p. 206-235 ; ID., « Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38 », *Biblica* 22 (1941), pp. 269-302 ; 367-403.

7 Il faut sous-entendre la fin du verset : *et ne peuvent retenir l'eau* [de la vie]. Pour l'auteur anonyme de la *Dissertatio contra Judaeos*, Xe s., V, 905-909 (éd. M. Hostens, *CCSG* 14, p. 110), la « citerne sans eau » (λάκκον ὕδωρ οὐκ ἔχοντα) de *Zach.* 9, 11 – qu'il rapproche du verset de Jérémie – représente l'enfer, car l'eau, qui en est absente, est symbole de vie (σύμβολον γὰρ ζωῆς ὑπάρχει τὸ ὕδωρ). Autre interprétation chez HILDEBERT, *Contra Judaeos de incarnatione (Sermones de diversis, XIV)* : « Aperi cisternas prophetarum puteos, o Judaee, et occurret tibi fons David salientis aquae in vitam eternam » (*PL* CLXXI, 813 B). Pour APHRAATE, les citernes fissurées sont « le culte des images et des idoles » (*Exp.* 21, 7 : I/952 : *SC* 359, p. 819). Le verset est commenté par Justin en 19, 2, 114, 5 et 140, 1-2 (même opposition avec l'eau vive). Il constitue l'un des principaux motifs qui parcourent le *Dialogue*. Le texte qu'il présente diverge de celui de BARNABE, *Ep.*, 11. P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961, p. 92 et *Épître de Barnabé* (*SC* 172, n. 1, p. 160-161) explique ces variantes par l'utilisation d'un Testimonium de polémique antiritualiste. Opinion partagée par J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966, p. 132-133. C'est dans l'œuvre d'ORIGENE que l'on trouve les développements les plus riches sur cette symbolique. L'un d'entre eux peut contribuer à éclairer ce qui, chez Justin, demeure très allusif : « Et il [Celse] est loin du sens des Écritures quand il dit : *Dieu a même donné des puits aux justes.* Il n'a point observé que les justes s'abstiennent de construire des citernes, mais se creusent des puits, cherchant à découvrir la source intérieure et l'origine des eaux douces, car ils ont reçu le commandement qui dit de même au sens figuré : Bois l'eau de ta propre citerne, l'onde jaillissante de ton puits etc. » (*Cels.*, IV, 44 : trad. M. Borret, *SC* 136, p. 297). Voir encore *Hom. in Gen.*, 7, 5 ; 10, 2 ; 11, 3 ; 12, 5 ; 13 ; *Hom. in Num.*, 12 (*SC* 29, 248 s.). « Les idées exprimées par le moyen de ce thème, commente L. Doutreleau (*Origène, Homélies sur la Genèse*, *SC* 7, 1943, p. 214, n. 1) sont toujours les mêmes, à savoir que les puits représentent l'Écriture, ou, par un glissement d'image, l'âme qui s'y applique, et que la perfection spirituelle dépend de l'assiduité à les creuser ». Chez Justin, ce verset s'applique à la lecture des Écritures. Il doit être mis en relation avec les thèmes de l'eau vive (voir ci-dessus), du désert (69, 4*.6), du bois plongé dans l'eau (chap. 86**), de la mer et du sable (120, 2*), du fruit (28, 3* ; 49, 8* ; 110, 2*), et plus généralement avec toute la symbolique baptismale.

8 Cf. 29, 1 (Τίς ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος χρεία ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ ;).

9 Même préoccupation dans les *Constitutions Apostoliques,* VII, 44, 3 : sans l'invocation du Saint Esprit, le baptême n'a d'effet que sur le corps.

10 Cf. 12, 3.

11 Première occurrence de ce terme technique (σύμβολον) qu'on retrouve chez PTOLEMEE, *Ep. ad Flor.*, 6, 5. G. OTRANTO, « La terminologia esegetica in Giustino », *VetChr* 24 (1987), p. 36-38, a montré qu'il était utilisé, dans la plupart des cas, pour rapprocher des réalités tirées des deux Testaments qui ne sont pas à priori de même nature : clochettes du Grand prêtre = Apôtres (42, 1), offrande des deux boucs = parousies du Christ (40, 4), etc.

12 Pour l'auteur de l'*Épître de Barnabé* (9, 4 ; 10, 2) les préceptes mosaïques avaient, dès l'origine, un sens uniquement spirituel.

13 Ἀζυμωφαγιῶν est un *hapax*.

14 Sans doute une erreur de Justin. Voir Appendice 2, p. 943-945.

15 Cf. 11, 2*.

16 Cf. 12, 1 où Justin a cité *Is.* 55, 3-5. Il reprend ici – avec quelques variantes – ces premiers versets, en y ajoutant toute la fin du texte (v. 6 à 13).

17 Rappel d'*Is* 53, 2-3, cité en 13, 3-4. La croyance en un Christ « laid » se retrouve ailleurs dans le *Dialogue* (32, 2 ; 36, 6 ; 49, 2 ; 85, 1 ; 88, 8 ; 100, 2 ; 121, 3) ; elle est fort répandue aux IIe et IIIe siècles : voir IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 33, 12 ; TERTULLIEN, *De carne Christi*, 8 ; 9, 6 ; *Adv. Marc.*, III, 17 ; *Adv. Jud.*, 14 ; *De idol.*, 18, 5 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, III, 15, 1, 3 ; *Protr.*, X, 110, 1 ; *Strom.*, II, 5, 22, 7 ; II, 5, 22, 8 ; III, 17 (*PG* VIII, 1208 A) ; VI, 17, 151, 3 ; *Or. Sib*, 8, 255 s. ; *Actes de Pierre*, 20 ; *Actes de Thomas*, 45 ; ORIGENE, *Cels.*, VI, 75-76 ; *Hom. 14 in Lc.* Cf. A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, Munich 1956, p. 42-47.

18 Unique occurrence de cet adjectif dans le *Dialogue* et l'*Apologie*. Les deux versets de référence ont été cités en 13, 6. Même séquence d'adjectifs en 110, 2, mais σταυρούμενος y est substitué à θνητός.

19 Autre thème omniprésent dans le *Dialogue* : la pensée et les propos de Justin s'inscrivent toujours dans une perspective eschatologique. C'est IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Phil.*, 9, 2, qui utilise le premier παρουσία à propos de la vie terrestre du Christ, mais l'annonce d'un second avénement, distinct du premier, apparaît pour la première fois chez JUSTIN. Elle se retrouve chez IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 33, 1 et HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 44, 1 ; *Comm. in Dan.*, IV (*PG* X, 645). L'éventail des références et le traitement du thème montrent qu'Irénée est indépendant de Justin ; mais les similitudes formelles communes à ces différents auteurs (δὺο παρουσίαι ...,μία μὲν..., ἡ δὲ δευτέρα... : cf. *Dial.* 32, 2 ; 40, 4 ; 49, 2 ; 52, 1 ; 110, 2 ; *I Apol.* 52, 3) permettent de penser que la doctrine des deux avénements n'était pas simplement un thème de prédilection pour Justin, et correspondait, dès son époque, à un enseignement traditionnel (cf. N. BROX, « Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenaeus », *ZNTW* 58, 1967, p. 124-127). Nous avons donc conservé la traduction par « parousie » qu'Archambault avait adoptée. Parmi les Apologistes grecs, le mot παρουσία, utilisé 29 fois par Justin, n'apparaît que chez TATIEN, *Or. ad Graec.*, 39. Sur ce thème, voir encore Graham N. STANTON, « The two Parousias of Christ : Justin Martyr and Matthew », in : Marinus C. de Boer (éd.), *Mélanges Marinus De Jonge*, Sheffield 1993, p. 183-195.

20 Contrepoint de la première parousie « sans gloire », la seconde parousie doit être « glorieuse » : μετὰ δόξης (34, 2 ; 39, 7 ; 70, 3 ; *I Apol.* 50, 1 ; 51, 8 ; 52, 3) ; ἐν δόξῃ (14, 8 ; 49, 3 ; *I Apol.* 52, 10) ; ἡ ἔνδοξος αὐτοῦ παρουσία (31, 1 ; 35, 8 ; 36, 1 ; 49, 8 ; 121, 3) ; ἔνδοξος (49, 2 ; 86, 1) ; allusions en 38, 1 ; 49, 8 ; 51, 2.4 ; 83, 4 ; 110, 1.2. Les versets de référence, introduits ou commentés dans ces différents passages sont : *Dan.* 7, 13-14 (*καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ...καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία*

καὶ τιμὴ βασιλικὴ...) ; *Ps.* 71, 19 (*καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆ δόξης αὐτοῦ ...καὶ πληρωθήσεται τῆς δόξης αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ*) ; *Is.* 52, 13 (*καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα*) ; *Is.* 64, 11 (*ἡ δόξα, ἣν εὐλόγησαν οἱ πατέρες ἡμῶν...*) ; *Is.* 55, 5 (*ὅτι ἐδόξασέ σε*) ; *Is.* 33, 17 (*βασιλέα μετὰ δόξης*) ; cf. *Matth.* 25, 31 (*Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ...*). La plupart des textes auxquels sont empruntés ces versets évoquent le jugement universel ainsi que la reconnaissance du Christ par l'ensemble des nations comme par les juifs qui refusaient jusqu'alors de croire en lui. Cette reconnaissance s'exprime souvent par le verbe ὄψονται, ὄψεται : *Zach.* 12, 10 (*Dial.* 14, 8 ; *I Apol.* 52, 10.12) ; *Is.* 33, 17 (*Dial.* 70, 3) ; *Is.* 35, 2 (*Dial.* 69, 5) ; *Is.* 40, 5 (*Dial.* 50, 3) ; *Is.* 52, 10.15 (*Dial.* 13, 2.3) ; *Is.* 52, 15 (*Dial.* 118, 4).

21 Lors de la seconde parousie, le Christ doit paraître à nouveau « du haut des cieux », « au-dessus des nuées » : voir aussi 25, 3 (*Is.* 64, 1) ; 49, 3 ; 64, 7.8 (*Ps.* 18, 7) ; 110, 2 et 120, 4. Pour le *Dialogue*, la référence explicite est *Dan* 7, 13 (*μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος*), commenté en 31, 1.3. D'autres passages, tirés du N.T., sont vraisemblablement aussi à l'arrière-plan de ces affirmations : cf. *Matth.* 24, 30 ; 26, 64 ; *Mc.* 13, 26 ; 14, 62 ; *Lc.* 21, 27 ; 22, 69 ; *Apoc.* 1, 7.13 ; 14, 14. Justin s'appuie également ici sur les versets d'Isaïe qu'il vient de citer (voir ci-dessous).

22 Citation composite, comme Justin le reconnaît lui-même. Une fois encore, il faut prendre en compte chacun de ses éléments car le(s) verset(s) dont ils procèdent – commentés à différents endroits du *Dialogue* – apportent tous un éclairage particulier à l'ensemble, et certains termes (comme le verbe ἐξεκέντησαν) ne se trouvent que dans le N.T. Dans l'expression « verra *et reconnaîtra* », le second verbe ne correspond pas au texte des LXX (qui a seulement ἐπιβλέψονται). On retrouve en 64, 7 ce verbe qui doit être pris dans un sens concret : reconnaissance physique favorisée par l'identité du lieu, et spirituel (repentir, conversion : cf. 14, 1*). TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 7, 6 = *Adv. Jud.*, 14, 6, substitue *cognoscent* à ἐπιβλέψονται. Ces variantes s'expliquent sans doute par l'utilisation d'un recueil présentant *Zach.* 12 comme prophétie du retour : hypothèse que renforce ici l'attribution erronée du verset à Osée. Cf. P. PRIGENT, *Justin...*, p. 80. Les autres auteurs des premiers siècles citent la leçon des LXX, mais comme Justin, ils appliquent au Christ le verset de *Zach.* 12, 10 : cf. *Jn.* 19, 37 ; *Apoc.* 1, 7 ; BARNABE, *Ep.*, 7, 8-9 ; IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 33, 11 ; DIDYME L'AVEUGLE, *In Zach.*, 4, 254-255 (*SC* 85, p. 935-937). Chez Justin, voir *Dial.* 32, 2 ; 64, 7 ; 118, 1 ; 121, 2* ; et *I Apol.* 52, 12.

23 Attribution erronée (cf. 29, 2*).

24 C'est surtout dans les versets 10 s. du texte d'Isaïe, que Justin perçoit une allusion à la seconde parousie. La pluie qui ne revient sur la terre qu'après l'avoir fécondée représente le Verbe divin qui ne redescend « d'au-dessus des nuages » parmi les nations que lorsqu'elles ont été ensemencées par sa parole (le pain représente l'Eucharistie). Le verset 6 du *Ps.* 71 (*Καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον καὶ ὡσεὶ σταγὼν ἡ στάζουσα ἐπὶ τὴν γῆν*), que Justin cite mais ne commente pas (34, 3), est généralement interprété en ce sens ches les Pères. Dans le

Dialogue, cette symbolique est cohérente et annonce la thématique du « désert » fécondé par « l'eau vive » qui se trouve développée par ailleurs (voir les notes sur *Is.* 54, 1, en 13, 8* ; sur *Is.* 35, 1-7, en 69, 4*). La longue citation d'Isaïe et son commentaire – qui puise ailleurs ses références, élargissant ainsi le champ des correspondances – ne sont donc pas « complètement hors contexte » (Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, p. 97) ou « très imparfaitement » liés (P. PRIGENT, *Justin*, p. 249). Ils offrent au contraire une nouvelle illustration de cette interdépendance textuelle sur laquelle Justin fonde la plupart de ses exégèses.

Notes du chapitre 15

1 Cf. 11, 5*.
2 Autres allusions au jeûne en 15, 3-4 (*Is.* 58, 3-6) ; 40, 4-5 (offrande des deux boucs) ; 46, 2 (*id.*) ; 107, 2 (jeûne des habitants de Ninive) ; 111, 1 (offrande des deux boucs) ; *I Apol.* 37, 5 (*Is.* 1, 14) ; 61, 2 (jeûne des chrétiens).
3 L'expression τῷ θεῷ εὐαρεστεῖν, correspond à l'hébreu לְהִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים (*lehithalekh 'et ha-Elohim*) : litt. « marcher avec Dieu » = agir conformément à ce qui est agréable à Dieu. Elle est généralement utilisée, dans la LXX, à propos des Patriarches : cf. *Gen.* 5, 22 (*εὐηρέστησε δὲ Ἐνὼκ τῷ θεῷ*) ; 6, 9 (*τῷ θεῷ εὐηρέστησε Νῶε*). Même emploi (avec l'adjectif εὐάρεστος et l'adverbe εὐαρέστως) chez Justin (*Dial.* 19, 3 ; 27, 5 ; 92, 2 ; 130, 2 ; cf. *Hébr.* 11, 5, etc.), pour qui ces Patriarches sont considérés comme « justes » parce qu'ils ont, bien avant la circoncision ou la Loi, pratiqué les « préceptes éternels ». Comme Paul (*Rom.* 12, 1 etc.), dont il s'inspire vraisemblablement dans tous ces passages, Justin élargit cette qualification à l'ensemble de ceux qui se sont convertis à la foi chrétienne, qui en appliquent les préceptes moraux, et offrent à Dieu les « sacrifices *agréables* et purs » de l'action de grâces (27, 2 ; 85, 7 ; 92, 4 ; 116, 3 ; 117, 1*.2.4).
4 Cf. *Lév.* 16, 31. Expression comprise dans le Talmud comme une allusion au jeûne. Cette manifestation d'humilité comporte l'interdiction de se baigner, de s'oindre, de se chausser de cuir, et d'avoir des relations conjugales (*TB Yoma*, 73b).
5 Manifestations d'affliction : le vêtement est remplacé par un sac (*Gen.* 37, 34 ; *Is.* 22, 12 ; *Jér.* 48, 37 ; *Éz.* 27, 31 etc.), et l'on se couvre de de cendres (*Jon.* 3, 6 ; *Dan.* 9, 3 ; *Esth.* 4, 3, etc.).
6 Le texte grec est ici peu sûr. Le *Codex Sinaiticus*, le *Codex Hierosolymitanus Taphou* 54, ainsi que la plupart des manuscrits des LXX, portent *τὰ ἰάματά σου ταχὺ ἀνατελεῖ* : « ta guérison apparaîtra bientôt ». La leçon de Justin, τὰ *ἱμάτιά* σου se retrouve chez BARNABE, *Ep.*, 3, 4 ; TERTULLIEN, *De res. mort.*, 27, 3 (texte interprété en relation à la résurrection de la chair) ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, III, 12, 89, 4, et dans quelques manuscrits. Cette variante n'est peut-être pas indifférente. Selon la symbolique développée en 116, 1-3**, à propos de

Zach. 3, 4, Justin établit en effet une correspondance étroite – et sans doute basée sur l'homophonie – entre les « vêtements » (τὰ ἱμάτια) de Jésus, Grand prêtre de Babylone et les « péchés » (τὰ ἁμάρτια) des hommes. On peut donc comprendre ici le texte d'Isaïe dans une perspective évangélique : la conversion, l'application des préceptes du Christ, et le baptême (φῶς) entraîneraient, pour le repenti, une rémission (*levée*) des péchés (*vêtements*).

7 Ce dernier verset n'est jamais commenté dans ce qui nous reste du *Dialogue.* On peut toutefois imaginer la lecture qu'en faisait Justin d'après d'autres passages où se trouvent développées les métaphores de la terre (28, 3* ; 120, 2*) et de l'eau (14, 1*), thèmes dont l'association permanente dans le *Dialogue* rend inutile la correction adoptée par THIRLBY et MARCOVICH (suppression de ἢ γῆ). Le texte d'Isaïe est, avec quelques hébraïsmes, assez proche de celui des LXX. Cf. K. A CREDNER, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, II, Halle 1838, pp. 170 s. ; 226-228. Pour sa fonction, chez les auteurs chrétiens, dans le cadre de la polémique antiritualiste, et l'utilisation probable par ces auteurs de recueils de Testimonia, voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 249-251 ; *Épître de Barnabé* (*SC* 172), p. 90-91 ; Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr*, p. 97-98 ; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, Leyde, Brill, 1987, p. 55-56.

8 Expression non scripturaire. Peut-être un développement de τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν (*Deut.* 10, 16 ; *Jér.* 4, 4). Mais l'image d'une circoncision du cœur apparaît déjà chez Paul (*Rom.* 2, 29). On la retrouve dans l'homélie *In S. Pascha*, 40 (τὴν καρδίαν περιτμηθήσεται). Comme le note P. PRIGENT, *Justin...*, p. 250-251, la citation de *Jér.* 4, 4, proposée en 28, 2 (καὶ περιτέμνεσθε τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν = *τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν* LXX) semble offrir, pour ce commentaire, une meilleure référence que *Deut.* 10, 16 qui suit en 16, 1. Les deux citations pourraient, selon le même auteur, s'être trouvées réunies dans un texte antérieur utilisé comme source par Justin. Th. STYLIANOPOULOS, *op. cit.*, p. 98, juge de même l'enchaînement inapproprié. Explications qui ne rendent pas compte de la démarche propre à Justin (cf. Introduction, Exégèse, p. 120). Comme précédemment (cf. 13, 9* et 14, 8*), il ne fait ici que *récapituler* le contenu d'une citation en *anticipant* sur des développements ultérieurs. Il faut en effet comprendre l'expression « circoncision du cœur » dans un sens large, qui englobe *toutes* les prescriptions rituelles énumérées dans ces chapitres. Les « jeûnes véritables » sont bien l'un des aspects de cette « circoncision véritable » à laquelle, selon Justin, appellent les textes prophétiques. Ainsi comprise, la transition paraît moins injustifiée. Elle s'inscrit dans une démarche cohérente dont la constance atteste le caractère délibéré.

9 Expression suspecte, et souvent discutée : οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ s'harmonise difficilement avec διὰ πάντων τούτων τῶν λόγων. Parmi les corrections proposées, la plus satisfaisante est ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ (THIRLBY). MARAN et OTTO font toutefois remarquer qu'il n'est pas indispensable de corriger un texte dont d'autres passages prouvent qu'il est en conformité avec la pensée de Justin : cf. *Dial.* 28, 5 (ῥήματα τοῦ θεοῦ) ; 16, 1 (où le sujet sous-entendu de κέκραγεν est sans doute ὁ θεός), et surtout *I Apol.* 36. Certaines expressions sont, de ce point de vue, ambiguës : 32, 6 (λόγοι οἱ διὰ Δαυὶδ λεχθέντες) ; 64, 5 (*id.*) ; 64, 7 (*id.*) ; 73, 1 (*id.*), etc.

Notes du chapitre 16

1 Sur 116 occurrences dans le texte du *Dialogue* (première occurrence en 11, 1), ce nom est orthographié 91 fois selon la forme hébraïque (Μωσῆς), et 25 fois selon la forme égyptienne (Μωϋσῆς). OTTO substitue partout Μωϋσῆς ; ARCHAMBAULT attribue aux copistes, sous l'influence des LXX, l'introduction des formes égyptiennes et conserve dans tous les cas la forme grecque. Nous avons choisi de respecter, comme ESTIENNE et MARAN, les variantes présentées par le manuscrit A (et respectées par le manuscrit B).

2 *I. e.* « dans ses jugements » (cf. *Deut.* 1, 17 ; 16, 19).

3 Cf. *Deut.* 16, 19 ; 27, 25 ; *Exod.* 23, 8.

4 Litt. « se retournera ». Justin interprète les termes de cette citation dans un sens concret et historique : la « dispersion » du peuple d'Israël serait une conséquence de son égarement, et son « retour » le prix de la « conversion ». Voir le commentaire qui suit, ainsi que les considérations sur le rassemblement universel à Jérusalem (85, 9 ; 109, 2 ; 115, 2 etc.).

5 Ces deux textes (*Deut.* 10, 16-17 et *Lév.* 26, 40-41) ne se trouvent réunis que chez Justin. *Deut.* 10, 17 est à nouveau cité en 55, 1. Pour l'analyse textuelle, voir J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr*, Leyde, Brill, 1963, pp. 57-58, 93-94, et 138-139 (pour l'omission de ἐν θυμῷ qui pourrait remonter à une ancienne version).

6 L'expression ἡ κατὰ σάρκα περιτομή est fréquemment utilisée dans le *Dialogue* (18, 2 ; 19, 4 ; 23, 1 ; 43, 2 ; περιτομὴ σαρκική : 8, 3 ; 23, 5). Aucune de ces deux formules n'apparaît dans le Nouveau Testament.

7 Précision souvent répétée par Justin (19, 4 ; 23, 3 ; 43, 1 ; 46, 4 ; 113, 7 ; cf. BARNABE, *Ep.*, 9, 7), et qui a pour effet, dans son argumentation, de souligner le caractère provisoire de l'institution.

8 La citation exacte est *ἐν σημεῖον διαθήκης*. La disparition du complément permet l'interprétation restrictive qui suit. L'expression εἰς σημεῖον est utilisée pour le sabbat en 21, 1.2, et à nouveau pour la circoncision en 23, 4.5 ; 28, 4 ; 137, 1.

9 Il faut lire la remarque comme une réponse ironique à l'accusation de Tryphon en 10, 3 : οὐδὲ διαλλάσσετε ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸν ὑμέτερον βίον. La circoncision n'est jamais présentée, dans les textes scripturaires, comme signe distinctif ayant pour fonction de *séparer* Israël des autres peuples, mais plutôt comme signe de l'Alliance. Il semble que Justin s'inspire ici de *Lév.* 20, 26 : *Je suis ... le Seigneur votre Dieu, qui vous a séparés des peuples* (*ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν*), *pour que vous soyez à moi.* En réalité, l'Apologiste n'oublie pas que d'autres peuples pratiquent la circoncision (cf. *Jér.* 9, 25-26, cité et commenté en 28, 3*-4). D'où la faiblesse de cet argument.

10 Depuis le Concile de Jérusalem (été 49), la circoncision n'était plus nécessaire à la conversion. Avec le développement du christianisme, elle devint un signe distinctif entre les fidèles des deux religions.

11 Motif courant dans le *Dialogue* (voir aussi 19, 2.5 ; 23, 4, 5 ; 92, 2.3 ; 110, 6 ; 137, 1). Le revers récemment subi par Israël (cf. *Dial.* 40, 2.5 ; 92, 2 ; 114, 5 et *I Apol.* 47, 1-5) s'inscrit ainsi dans une continuité qui prouve simultanément, pour Justin, le caractère provisoire de la Loi, et, la pérennité de la Providence divine. L'interprétation de la circoncision comme marque infamante réservée aux juifs, et destinée à faciliter leur punition, est sans précédent dans la littérature chrétienne. Justin n'en donne jamais de justification. On n'en trouve d'écho par la suite que chez TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 3, 4.6 ; IRENEE, *Adv. haer.* IV, 16, 1 ; CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 8 ; AMBROISE, *Epist.*, 72, 11 (*PL* XVI, 1246) ; JEROME, *In ep. ad Gal.*, 1, 3, 7 (*PL* XXVI, 352-353) ; *Consultationes Zacchae Christiani et Apollonii philosophi*, 1, 18 (*PL* XX, 1085) ; 2, 8 (*ibid.*, 1021-1022) et JACQUES DE SAROUG, *Homélies contre les Juifs*, II, 195-196 (*PO* XXXVIII, 81). Elle disparaît ensuite totalement. Selon une explication traditionnelle, si la circoncision a valeur de signe distinctif, c'est en particulier au moment où Israël, entrant en Terre Promise, va se trouver au contact d'autres peuples. Cf. *Dialogue d'Athanase et Zacchée*, 125 : Ὅτι τοῦ θεοῦ ἐστι τὸ πρόσταγμα φανερόν, διὸ προσετάττετο · ἐπειδὴ γὰρ παραδοξάζειν ἠβούλετο μεταξὺ τῶν Αἰγυπτίων, καὶ αὐτῶν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, πρὸ τοῦ ἀπελθεῖν εἰς Αἴγυπτον, δίδωσιν αὐτοῖς τὴν περιτομὴν ἵνα φανερὸν ᾖ τὸ γένος πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις, καὶ γενομένους πάλιν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὐκ ἀπῄτει τὴν περιτομήν · μόνοι γὰρ ἦσαν αὐτοί, καὶ οὐκ ἦν ὁ ἀναμιγνύμενος. Ὅτε δὲ ἔμελλεν ἀναμίγνυσθαι ἑτέροις ἔθνεσιν, πάλιν βούλεται αὐτοὺς περιτέμνεσθαι, ἵνα φανερὸν ᾖ τὸ ἔθνος τοῖς οἰκείοις αὐτῶν (éd. Conybeare, p. 61-62) ; ANASTASE LE SINAITE, *Adversus Judaeos disputatio* : Ὅτε γὰρ ὁ Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἔτη μόνος καθ' ἑαυτὸν διέτριψεν, ἑτέρῳ ἔθνει μὴ συναναμιγνύμενος, οὐκ ἦν ἀναγκαία ἡ περιτομή, ἐφ' ᾧ καὶ ἀπερίτμητοι ἐτύγχανον γεννηθέντες κατὰ τὴν ἔρημον · ἡνίκα δὲ ὁ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς τὸν Ἰορδάνην αὐτοὺς διεβίβασε, κελεύσει θείᾳ περιετμήθησαν (*PG* LXXXIX, 1281 B) ; Ps.-GREGOIRE DE NYSSE, *Test. adv. Jud.*, 11 : Καὶ οἱ ἐν τῇ ἐρήμῳ γεννηθέντες, ἐν τοῖς τεσσαράκοντα ἔτεσιν ἀπερίτμητοι ἦσαν [...] διὰ γὰρ τὸ ἐπιμίγνυσθαι τὸν λαὸν εἰς τὰ ἔθνη, ἐδόθη ἡ περιτομή (*PG* XLVI, 220 A). Sur cette question, voir Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, p. 133-141 et M. SIMON, *Verus Israel*, p. 198.

12 Cette citation d'Isaïe est la principale source scripturaire utilisée par Justin pour montrer que la Providence divine s'exerce jusque dans l'histoire récente. Il y aura à nouveau recours en 52, 4 et *I Apol.* 47, 5. D'autres prophéties annonçaient la dévastation du pays et sa conquête par des étrangers : *Deut.* 31, 16 (cité en 74, 4) ; *Deut.* 32, 43 (cité en 130, 1) ; Bénédictions de Noé : *Gen.* 9, 24-27 (citée en 139, 1-3) ; *Is.* 64, 10-11 et *Jér.* 50, 3 (*I Apol.* 47, 1-6). En plusieurs passages, Justin fait allusion à la transformation de Jérusalem en « désert » : 25, 5 (*Is.* 64, 10) ; 114, 5 (*Is.* 16, 1) ; 72, 1 (*Esdr.* ?) ; 108, 3 ; *I Apol.* 47, 2-5 (*Is.* 64, 10 et 1, 7). Cf. *Jér.* 2, 15 ; *Matth.* 14, 15 et *Mc.* 6, 35. Ces textes constituent un recueil de Testimonia à fonction polémique dont l'existence est attestée par de nombreux auteurs chrétiens des premiers siècles : IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 4, 2 ; CYPRIEN, *Ad. Quir.*, 1, 6 ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 3, 4 ; 13, 4.26 ; *Adv. Marc.* III, 23, 3.6-7 ; IV, 25, 11 ; IV, 31, 6 ; IV, 42, 5 ; HIPPOLYTE, *De Antichristo*, 30 ; COMMODIEN, *Carmen de duobus populis*, 245 s. (*CSEL* XV, 130 s.), etc.

Cf. E. NORELLI, « Due *testimonia* attribuiti a Esdra », *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984), p. 255-256. Sur le thème du désert, voir aussi 13, 8* et 69, 4*.6. Le rapprochement de ces passages permet de penser que Justin voit dans la destruction de Jérusalem et la vocation des nations une *inversion* des espaces fertiles ou stériles qui symbolisent Israël et les autres peuples.

13 La précision, ajoutée par Justin, a une dimension historique (allusion aux mesures consécutives à la révolte juive), et théologique (exclusion de l'héritage sur la Montagne Sainte). Même idée chez ORIGENE, *Cels.*, II, 8 (châtiment lié à la persécution du Christ).

14 Cf. 92, 3.

15 Affirmation qu'on retrouve en 23, 2 (si la Loi est provisoire, les ordonnances de Dieu sont éternelles) ; 92, 2 (juifs exclus de Jérusalem) ; 140, 4 et 141, 2 (libre arbitre). En mettant l'accent sur la cohérence du projet divin, elle offre simultanément une réponse indirecte aux thèses gnostiques. Justin intègre dans une même perspective diachronique les différentes étapes du don de la Loi et les paroles prophétiques, élaborant ainsi une véritable théologie de l'Histoire.

16 Sur la rétribution individuelle, cf. 44, 2* ; 45, 3 et 140, 2-4 (commentaires de *Éz.* 14, 20) ; 39, 2 et 87, 4-5 (dons de l'Esprit) ; 88, 5* (libre arbitre) ; 99, 3 (sur *Gen.* 4, 9) ; 134, 4 (sur *Gen.* 49, 1 s.). Plusieurs de ces passages comportent, comme ici, une affirmation simultanée de l'omniscience divine et de la responsabilité humaine.

17 Cf. ci-dessus : ἐν δίκῃ (16, 2). Cette remarque introduit les citations qui suivent, dont le thème central est la persécution du « Juste » qui appelle un « juste » châtiment (cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 47). On voit comment s'enchaînent, dans ces derniers paragraphes, les considérations sur la « circoncision véritable », la circoncision donnée « en signe » d'infamie, l'exclusion de Jérusalem et la persécution du Juste qui en est, pour Justin, la véritable cause ancienne et actuelle. Dans cet ensemble se trouvent réunis Prophétie et Histoire. Une présentation plus « rationnelle » de ces thèmes aurait inévitablement pour effet de détruire leur unité profonde, celle qui, pour Justin, est voulue par Dieu, inscrite dans sa Parole, et à laquelle aucune logique humaine ne saurait se substituer.

18 Nombreuses autres références pour cette accusation : cf. *Act.* 7, 51-52 ; *Hébr.* 11, 32-40 ; *III Rois* 19, 10 ; etc. Le thème de la persécution du Juste, apparaît ici pour la première fois de façon explicite. Il était annoncé par les citations de *Zach*, 12, 10 (cf. 14, 8) et *Is.* 57, 1-4 (cf. 16, 4-5), et il se trouve renforcé par celle d'*Isaïe*, 3, 9-11, qui suit en 17, 2. C'est un des reproches les plus récurrents du *Dialogue* (et de l'*Apologie*). Il est souvent mêlé à d'autres accusations adressées aux juifs : rejet des chrétiens, insultes, envoi d'émissaires de propagande antichrétienne, malédictions (« Birkat ha-Minim »), encouragements aux persécutions païennes, etc. (cf. *Dial.* 17, 1.3 ; 26, 1 ; 38, 1 ; 39, 1 ; 47, 4 ; 93, 4 ; 95, 4 ; 96, 2 ; 102, 6 ; 108, 2.3 ; 110, 5 ; 112, 4 ; 117, 3 ; 120, 4 ; 122, 2 ; 123, 6 ; 131, 2 ; 133, 6 ; 134, 6 ; 136, 2 ; 137, 2 ; *I Apol.* 31, 5 ; 36, 3 ; 49, 5). Sur la forme que prend, chez Justin, cet ensemble de reproches, voir Ph. BOBICHON, « Persécutions, calomnies, 'Birkat ha-Minim' et émissaires

de propagande antichrétienne dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin de Naplouse », *Revue des Études Juives*, 162/ 3-4 (déc. 2003), p. 413-429 : les données fournies par la critique interne y sont confrontées aux conclusions obtenues par d'autres approches (bibliographie). A travers de telles accusations, l'Apologiste souligne une *continuité* d'attitude qui justifie, selon lui, les châtiments infligés à Israël par la Providence divine. Mais son souci paraît plus théologique qu'historique, d'où, très certainement, les imprécisions que comportent ses allusions à des persécutions récentes. On trouve un groupement de textes sur ce thème chez CYPRIEN, *Ad Quir.*, I, 2 (*PL* IV, 707-708). Sur le meurtre des prophètes dans la tradition juive ancienne, et son utilisation par le christianisme, voir O. STECK, *Israël und das gewaltsame Geschick der Propheten* [« Wissentschaftliche Monographien z. A u. NT », 21], Neukirchen 1967, p. 265-316. Sur la question très controversée de la *Birkat Ha-Minim*, voir en dernier lieu W. HORBURY, « Early Christians on Synagogue Prayer and Imprecations », in : Graham N. Stanton and Guy Stroumsa (éd.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, University Press, 1998, p. 296-317, bibliographie (sur Justin, p. 309-311).

19 Attribut de Dieu que Justin utilise plusieurs fois dans le *Dialogue* (38, 2 ; 83, 4 ; 96, 3 ; 139, 4 ; 142, 2), et jamais dans l'*Apologie*... L'expression est courante dans la LXX et le N.T., mais la seule référence qui figure dans le *Dialogue* et l'*Apologie* est *Amos* 5, 27, cité en *Dial.* 22, 4. L'épithète παντωκράτωρ était considérée comme une allusion implicite à *Sag.* 1, 7. Cf. JUSTIN, *Contre Marcion*, in IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 6, 2 : « sed quoniam ab uno Deo, qui et hunc mundum fecit et nos plasmavit, et omnia continet (ὁ πάντα συνέχων ?) et administrat ». A. ORBE, *Las parábolas de S. Ireneo*, Madrid 1972, II, n. 87, p. 201.

20 Même expression en 110, 5.

21 Dans le *Dialogue*, le mot συναγωγή (10 occ.) désigne un lieu de réunion et de prière, généralement associé aux anathèmes contre le Christ et ses disciples (16, 4 ; 47, 4 ; 96, 2), ou destiné à la conservation des textes scripturaires (72, 3*) ; il peut également désigner l'ensemble du peuple juif distingué de celui des chrétiens, puis associé à lui et confondu avec lui dans l'économie du Salut (53, 4 ; 63, 5 ; 134, 3). Dans deux citations de *Ps.* 21, 17, il est appliqué à ceux que Justin tient pour responsables de la Passion du Christ (98, 4 et 104, 1). Les significations spatiale et communautaire sont attestées dans de nombreuses sources anciennes, mais la première est d'abord peu employée dans la Diaspora : cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, pp. 439-440 ; 457.

22 Dans le *Dialogue*, la foi (πιστεύειν, πίστις) *au* Christ s'exprime tantôt avec la préposition εἰς (26, 1 ; 30, 2 *bis* ; 35, 8 ; 40, 1 *bis* ; 42, 4 ; 63, 5 ; 70, 4.5 ; 89, 3 ; 95, 4 ; 100, 6 ; 101, 2 ; 108, 3 ; 118, 3 ; 122, 2 ; 131, 5 ; 136, 3), tantôt avec ἐπὶ + acc. (16, 4 ; 46, 1 ; 47, 3 *bis* ; 47, 5 *bis* ; 52, 1 ; 53, 4 ; 69, 7 ; 76, 6 ; 87, 5 ; 94, 2 ; 110, 4 ; 116, 1 ; 121, 1 ; 139, 5), tantôt avec le datif seul (33, 2 ; 40, 4 ; 43, 4 ; 45, 4 ; 47, 1 ; 52, 4 ; 53, 1 ; 54, 1 ; *72, 1* ; 81, 4), ou encore le génitif (52, 4). Le verbe πιστεύειν est parfois employé – au participe ou sous forme conjuguée – à l'état absolu (14, 1 ; 106, 1 ; 111, 3 ; 122, 2). Il ne semble pas que Justin accorde

à chacune de ces constructions une valeur particulière. Lorsqu'elle n'a pas pour objet la *personne* du Christ, la foi chrétienne s'applique à son *sang* (13, 1 ; 24, 1), à sa *parole* (ἀκοή, φωνή) transmise par les Apôtres (*13, 3* ; 42, 2 ; *114, 2* ; *118, 4* ; 119, 6 *bis*), à la *résurrection* (46, 7), aux *Écritures* (53, 6 ; 69, 1 ; 114, 5 ; 115, 1 ; 136, 3), et non à de « vaines fables » (9, 1), à une opinion dénuée de vérité (10, 1), ou au serpent (94, 4). C'est *par* (διὰ) le Fils qu'elle accède au Père (83, 4 ; 92, 4 ; 116, 3 ; 133, 6 ; cf. 107, 2). Cette foi est également associée, au bois [de la Croix] et à l'eau [du baptême] (135, 6*). Voir aussi 24, 2 (*Is.* 26, 2-3) ; 110, 3 (vertus chrétiennes) ; 111, 2 (malédiction de la Croix) ; 100, 5 (Marie). Les chrétiens, qui partagent la même foi qu'Abraham, sont sa véritable descendance spirituelle (11, 5 ; 23, 4 *bis* ; 44, 2 ; 92, 3 *bis* ; 119, 5.6), comme celle de Jacob (135, 6). Les juifs au contraire sont fréquemment accusés d'être un *peuple en lequel il n'est point de foi* (cf. 20, 4*). R. JOLY, *Christianisme et Philosophie*, p. 113-118, défend la thèse selon laquelle la foi correspondrait, chez Justin, à un savoir plus rationnel que transcendant.

23 Précision répétée en 95, 4 et 133, 6. Cf. *I Apol.* 31, 6.

24 Verset à nouveau commenté en 110, 5.

25 Sur *αἴρονται* [v. 1], et *ἦρται* (v. 1.2), cf. 137, 3*.

26 Prophétie commentée en 97, 2 ; 118, 1 ; cf. *I Apol.* 48, 6.

27 Attitudes de raillerie et de menace (*Bible Osty*, p. 1635).

Notes du chapitre 17

1 Double association, sous forme de chiasme, entre le Juste (le Christ) et ses disciples (les chrétiens). Cf. 16, 4*.

2 Accusation à nouveau exprimée en 72, 3 et 93, 4 ; cf. 95, 2 et 133, 6.

3 Cf. *Dial.* 17, 3 (τοῦ μόνου ἀμώμου καὶ δικαίου φωτός) ; 102, 7, sur *Is.* 53, 9 (ἀναμάρτητος) ; 110, 6 (σὺν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ μόνῳ ἀσπίλῳ καὶ ἀναμαρτήτῳ Χριστῷ) ; *Act.* 3, 14 (*τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον*) ; *Hébr.* 9, 14 (*ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*). La restriction (μόνος) fait référence à une controverse exégétique sur *Ps.* 18, 8 qui sera mentionnée en 34, 1* et 35, 8 (ἄμωμον καὶ ἀνέγκλητον). Cf. Ps.-JUSTIN, *Quaest. et resp. ad orth.*, 141 (*PG* VI, 1393 D). D'après *I Petr.* 1, 19 (*ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*), il est permis de voir également dans l'adjectif ἄμωμος une allusion à la prescription de l'agneau pascal « sans défaut » (τέλειον) mentionné en *Exod.* 12, 5.

4 Verset cité pour la première fois en 13, 5*.

5 Cf. 11, 4*.

6 L'affirmation de la Résurrection (ἀνιστάναι/σθαι, ἀνάστασις [ἐκ νεκρῶν], ἀνεγείρειν, ἐξεγείρεσθαι, ἀντιλαμβάνειν) du Christ est fondée sur certaines prophéties bibliques ou évangéliques (*Is.* 57, 2 ; *Ps.* 23, 7.9 ; *Ps.* 95 ; *Ps.* 3, 5-6 ; *Ps.* 21, 4 ; *Matth.* 16, 21 pll. ; récit de Jonas : cf. *Matth.* 12, 39 et 16, 1-4), ainsi que leurs commentaires. Elle apparaît également en

association avec les thèmes de l'ogdoade, de la seconde parousie, de la Rédemption, et dans des formules d'exorcisme ou de Symbole. Comme l'Ascension, la Résurrection connut des « contrefaçons » mythologiques. Il n'est pas toujours aisé, chez Justin, de dissocier ces deux motifs. Liste des références : *Dial.* 16, 5 ; 17, 1 ; 32, 3 ; 36, 5 ; 41, 4 ; 51, 2 ; 53, 5 ; 63, 1 ; 69, 2 ; 73, 2 ; 76, 7 ; 82, 1 ; 85, 1.2.4 ; 95, 2 ; 97, 1.2 ; 98, 2 ; 100, 1.3 ; 106, 1 ; 107, 1 ; 108, 1.2 ; 118, 1 ; 127, 5 ; 132, 1 ; 138, 1 ; *I Apol.* 21, 1-3.6 ; 38, 5 ; 42, 4 ; 45, 1 ; 46, 5 ; 48, 6 ; 50, 12 ; 63, 16 ; 67, 8.

7 Dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, le thème de l'Ascension est évoqué à travers certains psaumes, parfois associés et souvent commentés (*Ps.* 109, 1.7 ; 23, 7-10 ; 67, 18 ; 18, 7-8), des interventions de Tryphon, des listes de titres christologiques, des formules de Symbole, ainsi que des comparaisons avec les « contrefaçons » mythologiques (Dionysos, Héraklès, Hermès, Asklépios, les Dioscures, Persée, Bellérophon) ou les institutions romaines (empereurs divinisés). Liste des références : *Dial.* 17, 1 ; 32, 3 ; 33, 3 ; 34, 2 ; 36, 4.5-6 ; 38, 1 ; 39, 4.5.7 ; 56, 14 ; 63, 1 ; 64, 7.8 ; 69, 2.3 ; 82, 1 ; 83, 1. 2 ; 85, 1.2. 4 ; 87, 6 ; 108, 2 ; 126, 1 ; 127, 5 ; 132, 1 ; *I Apol.* 21, 1.2.3 ; 26, 1 ; 31, 7 ; 42, 4 ; 45, 1.2 ; 46, 5 ; 50, 12 ; 51, 6-7 ; 54, 6.7.8. Les termes utilisés, et quelquefois empruntés aux citations, sont ἀναβαίνειν, ἀνέρχεσθαι, ἀνιέναι, ἀναλαμβάνεσθαι, ἀνάγειν, ἀναστῆναι, ἀνέλευσις, ἄνοδος, εἰς [τὸν] οὐρανόν, εἰς ὕψος.

8 Voir encore *Dial.* 108, 2 (cf. *Dial.* 16, 4*).

9 Justin est le premier auteur chrétien à faire un usage extensif du terme χριστιανοί (23 occurrences dans le *Dialogue*, 22 dans l'*Apologie*). Pour les explications de ce nom, cf. 63, 5 ; 64, 1 ; 130, 3* et *I Apol.* 4, 1-5.

10 Cf. 10, 1.

11 Omission de *διὰ παντός* (LXX) qu'on retrouve chez d'autres auteurs. Cf. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, p. 232-234.

12 Paul (*Rom.* 2, 24) utilise ce verset pour reprocher aux juifs l'exemple négatif qu'ils donnent, selon lui, aux nations. Justin l'interprète plutôt comme une prophétie des calomnies répandues contre le Christ et les chrétiens. Ce texte doit être rapproché de *Mal.* 1, 12, cité et commenté en 28, 5 ; 41, 2-3 ; 117, 1.3 (association des deux verbes βλασφημεῖν et βεβηλοῦν) ; 120, 4. Ces calomnies contre les chrétiens, qui tirent leur nom du Christ (*Dial.* 63, 5 ; 64, 1 ; 117, 3 ; *I Apol.* 4, 1-7 ; 12, 9), sont indirectement des blasphèmes contre le Sauveur.

13 Pour la controverse à propos de ce verbe, cf. 137, 3*.

14 Sur ce motif, voir le fragment situé dans le passage perdu du *Dialogue* (74, 3-4), et son commentaire en Introduction : Lacune, pp. 57-62.

15 Expression par laquelle Isaïe désigne la transcendance divine. Pour Justin, il s'agit d'un titre du Christ (cf. 13, 2*).

16 Ce dernier verset, à nouveau cité en 133, 4, est explicitement commenté en *I Apol.* 49, 6-7 comme une prophétie des calomnies répandues par juifs contre les chrétiens. On retrouve en 133, 2-6 le même groupement de textes (*Is.* 3, 9-15 ; 5, 18-25).

17 Verset cité en 11, 3. Le thème du Christ-Lumière est aussi johannique (cf. *Jn.* 1, 9 ; 8, 12 ; 12, 46, etc.). Il se retrouve, sous des formes diverses, en plusieurs passages du *Dialogue* : 26, 2 ; 65, 4.7 et 122, 1-5 (*Is.* 42, 6) ; 39, 2 (conversions) ; 113, 5 (*Is.* 60, 1.19-20) ; 121, 2.4 (Verbe plus puissant que le soleil ; *Is.* 49, 6) ; 123, 2 (la Loi et les prosélytes) ; 128, 3-4 (comparaison entre le Logos et les rayons du soleil) ; 131, 3 (colonne lumineuse dans le désert). Beau développement sur ce thème chez JACQUES DE SAROUG, *Homélies contre les Juifs*, VII, 371 s. (*PO* XXXVIII, 207-215).
18 Cf. 17, 1*.
19 Cf. 11, 3.
20 Cette précision correspond sans doute à l'expression *διὰ παντὸς ...ἐν τοῖς ἔθνεσι*, qui figure dans le texte des LXX d'*Is.* 52, 5, mais pas dans la citation de Justin. Elle s'inspire par ailleurs, très certainement, de *Mal.* 1, 12, qui sera cité à trois reprises (28, 5 ; 41, 2 ; 117, 1), dans un même contexte où sont opposées la glorification universelle (*ἐν παντὶ τόπῳ*) du nom divin par les chrétiens, et sa profanation par les juifs.
21 Ces deux adjectifs correspondent aux termes σκότος et πικρός de la citation (17, 2) ; le premier rappelle aussi les calomnies évoquées au chap. 10 (ἀποσβεννύντες τοῦ λύχνους...). Sur le sens de l'adjectif πικρός, cf. 120, 2* (πικρίας... διδάγματα).
22 Cf. 17, 2.
23 Justin utilise ici surtout le texte de Matthieu. Cf. E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain-Gembloux 1950, p. 510-512.
24 La méthode exégétique de Justin, formulée en 18, 1, apparaît ici clairement. Il s'agit en fait d'une *paraphrase* où se trouvent réunis des termes empruntés à différentes citations, réparties sur plusieurs chapitres antérieurs. Chaque terme prend alors son sens véritable dans l'ensemble qu'il constitue en association avec les autres. L'un d'entre eux (ici δύσχρηστος) permet en outre l'introduction d'une référence néotestamentaire (histoire récente) qui porte en germe toute la polémique ultérieure contre les « scribes et Pharisiens ».
25 Combinaison des textes de Matthieu et Luc. Cf. E. MASSAUX, *op. cit.*, p. 512-514.

Notes du chapitre 18

1 Cf. 10, 2* (ἐντυχεῖν). Le verbe ἀναγιγνώσκειν a le sens de *lire.* Il est généralement utilisé pour la consultation des textes de l'Ancien Testament (*Dial.* 11, 2.3 ; 29, 2 ; 55, 3 ; 113, 1 ; *I Apol.* 31, 5 ; 44, 12 ; 60, 5.6), mais aussi pour la lecture publique des « Mémoires des Apôtres » (*I Apol.* 67, 3.4). E. HATCH, *Essays in Biblical Greek*, Oxford 1889, p. 38-39, donne plusieurs exemples post-classiques de ce verbe avec le sens de « lire en commentant ». Justin oppose à plusieurs reprises la lecture et la compréhension (νοεῖν, συνιέναι) des textes (*Dial.* 29, 2 ; 55, 3 ; *I Apol.* 31, 5 ; cf. *Matth.* 24, 15 et *Mc.* 13, 14).

2 La brièveté des paroles du Christ s'oppose à l'abondance des discours prêtés aux « sophistes » (*I Apol.* 14, 5).

3 Unique emploi hors citation de λόγιον dans le *Dialogue*. Cf. 133, 5 (*Is.* 5, 24) ; *I Apol.* 32, 14. La référence à l'Ancien et au Nouveau Testament établit, entre ces textes, une continuité historique qui n'implique pas nécessairement, pour Tryphon, la reconnaissance d'une commune valeur de texte révélé. Cette double référence, que partagent les deux interlocuteurs, facilite la poursuite de la démonstration. Mais on mesure mal dans quelle mesure elle est *indispensable* à son efficacité. Réelle ou fictive, la lecture des Évangiles par Tryphon comporte en effet le risque de restreindre le message contenu dans le *Dialogue* à ceux qui ont eu la même curiosité que lui.

4 On peut conserver la leçon des manuscrits (περιτέμνεσθαι), en faisant dépendre cet infinitif de κελεύει, et en le mettant ainsi en parallèle avec λούσασθαι : pour Justin en effet *circoncision véritable* et *baptême* sont tout à fait équivalents. La correction de THIRLBY, adoptée par MARCOVICH (« Lavez-vous donc ...comme Dieu vous ordonne de vous laver ...et circoncisez-vous... ») ne s'impose pas.

5 Conclusion (οὖν) et actualisation (νῦν) du développement sur le baptême et la circoncision (12, 3 ; 13, 1 ; 14, 1-2 ; rappel en 44, 4 ; cf. *I Apol.* 44, 3 et 61, 7). Ce texte d'Isaïe est largement utilisé, dans un contexte baptismal, par la tradition chrétienne : cf. CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 24 ; ORIGENE, *Comm. in Jn.*, 32, 12, etc. Le verset 16 n'apparaît pas chez BARNABE. Pour la « circoncision véritable », Justin s'inspire peut-être de *Gal.* 5, 6 ; 6, 15 ; cf. *Rom.* 2, 28-29 ; *Phil.* 3, 3.

6 Cf. 10, 3 (reproche de Tryphon).

7 L'adverbe καὶ n'est pris en compte dans aucune traduction. Le sens restrictif, bien qu'exceptionnel, est attesté chez HOMERE, *Od.*, I, 58. C'est celui qui correspond le mieux ici, semble-t-il, à la conception que Justin a de la Loi (cf. 19, 2 : ὑμῖν μόνοις).

8 Reproche qui constitue l'un des thèmes dominants du *Dialogue*. Les citations de référence sont *Deut.* 10, 16 (*Καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*), donné en 16, 1, et *Is.* 63, 17 (*ἐσκλήρυνας ἡμῶν τὴν καρδίαν τοῦ μὴ φοβεῖσθαί σε*) donné en 25, 2 ; cf. *Matth.* 19, 8 et pll. ; *Mc.* 16, 14. Par l'expression « dureté de cœur », Justin entend une tendance d'Israël à *oublier Dieu* (idolâtrie, ingratitude) qui explique tous les préceptes de la Loi (18, 2 ; 27, 2 ; 43, 1 ; 44, 2 ; 45, 3 ; 46, 5.7 ; 47, 2 ; 67, 4.8.10), mais aussi un *aveuglement* ou une *incompréhension des Écritures* qui entraînent – ou justifient – un *refus de se convertir* (27, 4 ; 39, 1 ; 44, 1 ; 53, 2 ; 68, 1 ; 95, 4 ; 114, 4 ; 123, 4 ; 137, 1). A travers ces différents passages, c'est à une *circoncision morale* (repentir), *intellectuelle et spirituelle* (baptême, don de la grâce) que Justin appelle ses interlocuteurs (cf. 15, 7*). D'où l'encadrement de l'ensemble de l'entretien par deux expressions identiques : *καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν* (16, 1) et Καλὸν γὰρ, ἣν πεισθέντες τοῖς λόγοις περιτμηθῆτε τὴν σκληροκαρδίαν (137, 1).

9 Le même verbe ὑπομένειν est employé pour évoquer l'acceptation du martyre par les chrétiens (*Dial.* 11, 4 ; 19, 1 ; 34, 8 ; 46, 7 ; 53, 1 ; 121, 2 ; *I Apol.* 39, 5 : cf. *Matth.* 10, 22), et

le sacrifice du Christ qui sauve les hommes en assumant leur condition (48, 1 ; 67, 6 ; 95, 2 ; *I Apol.* 50, 1 ; 63, 10.16). Dans les récits de martyres, ce thème de l'imitation (μίμησις) du Christ est constant. Il trouve peut-être ses sources en *Apoc.* 3, 14 et *I Tim.* 6, 13. Sur la conception justinienne du martyre, voir T. BAUMEISTER, « Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers », *StudPatr* 17/2 (1982), p. 631-642.

10 Formule similaire en 78, 9. Les hommes et les démons sont à nouveau associés dans la persécution des chrétiens en 39, 6 et 131, 2 ; *I Apol.* 5, 1 ; 10, 6 ; 57, 1 ; *II Apol.* 1, 2 ; 7, 2 ; 12, 3 ; 13, 1.

11 La prière pour les persécuteurs, et l'amour du prochain sont des exigences que Justin rappelle en plusieurs occasions (*Dial.* 35, 8 ; 85, 7 ; 93, 2-4 ; 96, 3 ; 108, 3 ; 110, 3 ; 133, 6 ; 139, 4 ; cf. 96, 2 ; 133, 1 ; *I Apol.* 10, 1 ; 14, 3 ; 15, 9 ; cf. 17, 3-4 ; 57, 1). Cette prière collective (*I Apol.* 65, 1) s'effectuait lors de la célébration baptismale et eucharistique. D'autres auteurs y font allusion : TERTULLIEN, *Apol.*, 30, 1 ; 39, 2 ; ATHENAGORE, *Suppl.*, 37, 2 ; THEOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, 3, 14 ; ORIGENE, *Cels.*, VIII, 73. Pour le déroulement de la prière universelle, cf. *Rom.* 13, 1 ; *I Tim.* 2, 1-2 ; *Tit.* 3, 1 ; *I Pierre*, 2, 13 ; CLEMENT DE ROME, *Ep. ad Cor.*, 61, 1.

12 Sur cette dénomination, cf. 11, 2.

13 Voir les chapitres 45-47, où Justin développe sa conception de la Loi.

Notes du chapitre 19

1 Nécessaire *au Salut.* Remarque faite à trois reprises (même adjectif) dans ce chapitre.

2 Cf. 16, 2.

3 Cf. 14, 1 (Τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος... ;).

4 Citation annoncée en 14, 1*. Baptême et circoncision sont une fois de plus associés, et presque confondus. L'*eau vive*, élément purificateur (thème baptismal), représente aussi la Parole divine dont la puissance fécondante est réservée à ceux qui ont été « circoncis » (cf. 140, 1-2).

5 Dans le N.T. (*Matth.* 23, 35 ; *I Jn.* 3, 12 ; *Hébr.* 11, 4 ; cf. 12, 24) Abel est déclaré « juste ». Il inaugure la longue descendance – spirituelle – des martyrs. Son sacrifice (agneau), souvent représenté dans les catacombes, et mentionné au canon de la messe avant ceux d'Abraham et de Melchisédech, est une préfiguration de l'Eucharistie. Cf. J. DANIELOU, *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, Paris 1956, p. 39-54.

6 Justin, s'appuyant sur *Gen.* 5, 22-24, évoque fréquemment (19, 3 ; 23, 1 ; 43, 2 ; 45, 2, 4 ; 92, 2) ce patriarche qui s'inscrit dans une longue tradition où il figure comme un sage des temps antiques. Pour les Pères de l'Église, il représente l'universalité d'un Salut qui n'est pas lié à l'observance de la Loi (*Hébr.* 11, 5-6). Cf. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 55-72. Les rabbins palestiniens du III[e] siècle manifestent – en réaction, peut-être, contre l'utilisation chrétienne

du personnage – une tendance à nier son ascension miraculeuse, en affirmant qu'il aurait, toute sa vie, hésité entre le bien et le mal, et que Dieu l'a enlevé au monde pour éviter qu'il retombe dans le péché (*Gen.* R., 25, 1). Cf. *EJ* VI, 793-794 ; E. PETERSON, *Henoch im jüdischen Gebet und in jüdischer Kunst*, Eph. lit., 1948.

7 Pour les différentes interprétations de ce verbe, voir M. HARL *et al.*, *La Bible D'Alexandrie*, I : Genèse, Paris, Cerf, 1986, p. 123.

8 Dont la destruction augurait celle de Jérusalem : thème du « Reste » (*I Apol.*, 53, 3-12). A. Lukyn WILLIAMS fait remarquer que l'évocation de Lot avant Noé est surprenante. Dans sa liste de Patriarches justifiés par leur foi (*Hébr.* 11), Paul ne mentionne pas Lot. Dans celles de Justin, il n'apparaît qu'ici. Il faut voir là une interpolation permettant à l'auteur d'annoncer les futurs développements sur Sodome et Gomorrhe (chap. 56 ; 60, 2-3).

9 Distinction qui donnera lieu à un long débat sur l'identité des trois personnages (chap. 56).

10 Même expression en 138, 2*. Le personnage de Noé apparaît à plusieurs reprises dans le *Dialogue* (20, 1-2 ; 44, 2 ; 45, 2-4 ; 46, 3 ; 92, 2 ; 119, 4 ; 127, 1 ; 134, 4 ; 140, 3 ; cf. *II Apol.*, 7, 2). La typologie du Déluge et le thème du τέλος / ἀρχή seront développés dans les derniers chapitres (138, 1-2 ; 139, 1-3).

11 Autre précision importante, rappelée en 92, 2 et commentée en 138, 1*.

12 Ce patriarche est à nouveau évoqué en 32, 6 ; 33, 1-2 ; 63, 3 ; 83, 2-3 ; 113, 5 ; 118, 1 (commentaires de *Ps.* 109, 4). Sur son rôle dans les traditions juive et chrétienne, voir en particulier A. APTOWITZER, « Malkizedek. zu den Sagen der Agada », *MGWJ* 70 (1926), p. 93-113 ; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, Paris 1953, p. 181-214 (riche bibliographie, jusqu'en 1948, p. 213-214). Études plus récentes par J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, p. 196-201 ; ID., *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*, p. 129-137. Bonne synthèse des différentes interprétations, et mise au point de la recherche sur ce thème par Cl. GIANOTTO, *Melchisedech e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a C. - sec. III d. C)* [Associazione Biblica Italiana, 12. Supplementi alla Rivista Biblica] : sur les traditions juives préchrétiennes, chap. II, p. 45-119 ; sur Justin et les Apologistes : chap. IV, p. 145-160 ; dans la littérature rabbinique, chap. V, p. 171-185. Dès l'*Épître aux Hébreux* (2, 17 ; 5, 1-10 ; 7, 1-10, 8), la figure de Melchisédech a joué un grand rôle dans la polémique judéo-chrétienne (sacerdoce véritable, justification, Loi et Salut). Jusqu'à la fin du III^e^ siècle, l'exégèse rabbinique tend à minimiser son importance, là aussi, sans doute, par réaction contre l'utilisation qui en était faite dans l'argumentation chrétienne. Par la suite (III^e^-V^e^ s.) elle lui accorde une valorisation plus positive, et le *Ps.* 110 connaît à nouveau une interprétation messianique. Selon Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, p. 115-116, les parallélismes ne permettent pas de juger que Justin est dépendant de l'*Épître aux Hébreux* dans sa référence à Melchisédech. Le commentaire de Paul est en effet centré sur le sacerdoce du Christ ; celui de Justin, et plus généralement des Apologistes, sur la critique de la Loi, et la légitimation du christianisme naissant.

13 Cf. 16, 2*. L'argument laisse entendre – comme cela est explicitement dit en 33, 2 – qu'Abraham était déjà circoncis. En réalité, lorsqu'il rencontra Melchisédech (*Gen.* 14), Abraham n'avait pas encore reçu le précepte de la circoncision (*Gen.* 17). La même erreur se retrouve chez TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, V, 9, 9 et *Adv. Jud.*, 3, 1. A. Lukyn WILLIAMS, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, n. 1, p. 46, propose de l'expliquer par l'affirmation de BARNABE, *Ep.*, 9, 8, selon laquelle Abraham aurait *circoncis* 318 hommes avant de se lancer à la poursuite des quatre rois qui avaient emmené son frère (association de *Gen.* 14, 14 et *Gen.* 17, 23.27). La « circoncision » pourrait être ici une expansion midrashique de l'entraînement (= initiation) subi par cette armée. On trouve, dans les *Avoth de Rabbi Nathan*, 1 (vers. a, éd. S. Schechter, Vienne 1886, p. 12), l'affirmation selon laquelle Melchisédech (identifié à Sem) serait né circoncis. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, Philadelphie 1955[7], pp. 226 et 268, y voit une réponse à l'argumentation chrétienne contre la circoncision.

14 Première liste de Justes non circoncis : cf. 23, 1 (rappel) ; 46, 3 (liste élargie aux personnages de l'A.T. qui n'ont pas observé la Loi de Moïse) ; 92, 2 (*id.*). Des listes similaires apparaissent dans la plupart des traités d'apologétique ou de polémique : voir par exemple IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 16, 2 ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 2, 11 s., CYPRIEN, *Ad. Quir.*, 1, 8 ; LACTANCE, *Div. Inst.*, IV, 17 ; EVAGRIUS, *Altercatio Simonis et Theophili*, 5, 21 (éd. A. Harnack, Leipzig 1883, p. 28) ; ISAAC D'ANTIOCHE, *Homilia II Adversus Judaeos*, 40 s. (éd. S. Kazan, *Oriens christianus* 45, 1961, p. 33) ; APHRAATE LE PERSAN, *Exposés*, 11, 4 (*SC* 359, p. 553-554) ; JACQUES DE SAROUG, *Homélies contre les Juifs*, II, 19-68.100.207 s. (éd. M. Albert, *PO* XXXVIII, pp. 69-75 ; 81-85) ; SERGE LE STYLITE, *Disputatio*, 4, 1 (éd. A. P. Hayman, Louvain 1973, p. 9 de la traduction) ; PETRUS ALFONSI, *Dialogus...*, tit. XII (*PL* CLVII, 658 A et 659 B), etc. P. PRIGENT, *Saint Justin et l'Ancien Testament*, p. 253-255, propose une analyse comparée de certains de ces textes (Justin, Irénée, Tertullien, Cyprien), et conclut (p. 255) à une probable source commune. Marcion niait que ces « justes » eussent part au Salut (IRENEE, *Adv. haer.*, I, 27, 3). Le *Ps.* 109, auquel Justin fait allusion ici par anticipation sera cité et commenté à partir de 32, 6*.

15 La seconde proposition est ajoutée par Justin. Dans le *Dialogue*, le terme λαός désigne le plus souvent le peuple d'Israël ou le « véritable Israël » ; ἔθνος, généralement au pluriel, est utilisé pour les nations appelées à la conversion (distinction explicite en 130, 1.2.4). Cf. Appendice 11, p. 971-976. Cp. TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 1, 4 (populus, gens). Pour son commentaire, Justin se réfère probablement à *Deut.* 32, 21 (*κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει*) qu'il cite en 119, 2*. Voir aussi la remarque faite en 123, 1 (ἡμεῖς δὲ *λαὸς* κεκλῆσθαι ἠξιωμένοι ὁμοίως *ἔθνος* ἐσμὲν διὰ τὸ ἀπερίτμητοι εἶναι). Le texte d'Osée, qui annonce les développements ultérieurs sur le véritable Israël (en particulier, 119, 3 ; 123, 5-6 ; 138, 3 ; 139 et *Rom.* 9, 25-26), n'est jamais commenté par Justin. IRENEE, *Dem.* 93, en offre une exégèse qui peut correspondre à l'interprétation implicite de l'auteur du *Dialogue* : « C'est ce qui a été dit également par Jean-Baptiste : *Car Dieu peut, de ces pierres, faire naître des enfants à Abraham* (*Matth.* 3, 9). Car après avoir été arrachés aux idoles de pierre, nos cœurs, par la foi,

voient Dieu et deviennent enfants de cet Abraham qui fut précisément justifié par la foi » (trad. A. Rousseau, *SC* 406, p. 209). Voir 113, 6*.

16 La Loi est ainsi présentée comme une rupture dans l'histoire de l'humanité, une institution tardive et réservée à un peuple, donc provisoire (cf. 43, 1).

17 Ces deux reproches sont souvent répétés. Nombreuses références pour ἄδικος (voir encore *Dial.* 5, 3 ; *15, 4* ; 17, 3 ; 20, 4 ; 23, 5 ; 35, 5 ; 47, 6 ; *70, 2* ; 78, 10 ; 82, 3 ; 95, 4 ; 111, 4 ; 140, 4), ἀδικία (11, 4 ; *15, 4* ; *16, 5* ; 17, 1 bis ; 21, 1 ; 34, 5 ; 47, 6 ; *70, 2* bis ; 92, 5 ; 94, 1.2 ; 107, 2 ; 124, 2), ἀδικεῖν (4, 3 ; *13, 7* ; 46, 5 ; *81, 2* ; 84, 4 ; 93, 1 ; 95, 3 ; 133, 3 ; 134, 1). Le reproche d'ingratitude (ἀχαριστία) est à nouveau justifié et précisé en 20, 4 ; 27, 2 ; 102, 6 et 131, 3-4.

18 Première occurrence de cet argument qu'on retrouvera en 20, 4 ; 73, 6 ; 102, 6 ; 132, 1 ; cf. BARNABE, *Ep.*, 4, 7-8 ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 1, 6. Justin établit un lien étroit entre le don de la Loi (*Exod.* 24-31 ; 34), et la faute d'Israël. Les nations qui abandonnent le culte des idoles n'ont donc nul besoin de préceptes qui trouvent leur origine dans ce péché commis par un peuple que la sollicitude divine avait « fait sortir d'Égypte ». A cela les rabbins répondent en disant que la meilleure preuve du pardon divin est qu'il a été suivi, après l'épisode du veau d'or, du « renouvellement de l'Alliance » : Cl. AZIZA, *Tertullien et le Judaïsme* [Coll. « Publications de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice », 16], Paris 1977, p. 167. Groupement de textes sur l'idolâtrie d'Israël chez CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 1 (*PL* IV, 705-707).

19 En 67, 10, Justin oppose l'ancienne Alliance, *adaptée* à Israël (πρὸς τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν ἁρμοσάμενος) et la Nouvelle Alliance, *adaptée* à toute race (παντὶ γένει ἁρμόζον). Même idée chez IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 16, 5, qui compare les « préceptes de la servitude » *adaptés* à l'éducation d'Israël (ἁρμόζοντα τῇ ἐκείνων παιδείᾳ) aux préceptes naturels, qui conviennent à des hommes libres (τὰ δὲ φυσικὰ καὶ ἐλευθέρια καὶ κοινὰ τῶν πάντων) ; cf. *ibid.*, IV, 14, 2 et IV, 15, 1-2 ; *Const. apost.*, I, 6, 8 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, II, 18. Pour cette conception de la Loi dans la littérature chrétienne, et les réponses juives, voir M. SIMON, *Verus Israel*, p. 227-228.

20 Réserve qu'il faut comprendre en référence à l'évocation du sacrifice universel (Eucharistie) offert « en son nom » (τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ; διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). Cf. *Mal.* 1, 10, cité en 28, 5 ; 41, 2 ; 117, 1.

21 La mise en relation de l'institution du culte sacrificiel avec l'idolâtrie apparaît déjà dans les *Actes*, 7, 41 s. L'idée est répétée en *Dial.* 22, 1 et 67, 8 ; cf. TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 5 ; Ps.-CLEMENT, *Rec.* I, 35 ; IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 14, 2-15, 1, et la « Seconde législation » de la Didascalie syriaque. W. RORDORF, « Le sacrifice eucharistique », *Theologische Zeitschrift* 25 (1969), p. 341. L'auteur des *Constitutions apostoliques*, I, 6, 9, distingue le Décalogue, « Loi naturelle » et la « seconde Loi », rendue nécessaire après le péché du veau d'or (Ἔστω δέ σοι πρὸ ὀφθαλμῶν γινώσκειν, τί νομος φυσικὸς καὶ τί τὰ τῆς δευτερώσεως τά τε ἐν τῇ ἐρήμῳ

τοῖς μοσχοποιήσασι δοθέντα ἐπείσακτα. Νόμος γάρ ἐστιν, ἃ ἐλάλησεν Κύριος ὁ Θεὸς πρὸ τοῦ τὸν λαὸν εἰδωλολατρῆσαι, τοῦτ' ἐστιν ἡ δεκάλογος).

22 Allusion aux sacrifices humains du culte de Moloch, sévèrement prohibés par la Loi (*Lév.* 18, 21 ; 20, 2-5 ; *Deut.* 12, 31). Cette accusation revient fréquemment dans le *Dialogue* : 27, 2 (cf. *IV Rois* 16, 3 et *Ps.* 105, 37) ; 46, 6 (cf. *Is.* 57, 4-5) ; 73, 6 ; 133, 1 ; cf. 39, 1 ; 119, 2 et 136, 3 (sacrifices à Baal). Jérémie (7, 31 ; 19, 5-7 ; 32, 35-36) présente ce crime comme une cause de la ruine annoncée pour Jérusalem. Pour les références bibliques sur ce thème, voir A. LODS, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, Coll. « L'évolution de l'humanité », 27 [Bibliothèque de Synthèse Historique], Paris, 1949², p. 328-331. Étude plus récente in : A. SIMONETTI « Tharros IX. Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche », *Rivista di Studi Fenici* 11 (1983), p. 91-111. GREGENTIUS DE TAPHAR, *Disputatio cum Herbano Judaeo*, formule cette accusation dans les mêmes termes que Justin : τοὺς υἱοὺς ὑμῶν καὶ τὰς θυγατέρας ἐθύσατε τοῖς δαιμονίοις [...] (*PG* LXXXVI, 652 B).

23 Cf. *Exod.*, 20, 11 (souvenir de la Création) ; *Deut.* 5, 15 (souvenir de l'esclavage en Égypte). Interprétation de la Loi rappelée en 46, 5-6. Sur la typologie du sabbat, voir J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, p. 303-328.

24 Le terme Λόγος désigne dans de telles expressions le Verbe de Dieu (ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ) incarné dans l'Écriture. Voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, p. 336-346 ; J. H. CREHAN, « The analogy between Verbum dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers », *JThS* 6 (1955), p. 87-90. Pour Justin, c'est tantôt le Père, tantôt l'Esprit, tantôt le Verbe qui s'exprime à travers (διά) les prophètes : cf. OTTO, n. 15, p. 70 et ARCHAMBAULT, t. I, p. 88-89 (longues notes). Pour la conception justinienne de la prophétie (terminologie platonicienne, doctrine, nature du phénomène), voir l'étude de A. GOMES NOGUEIRA citée ci-dessus, note 6, p. 596.

25 Dans la citation de Justin, le verbe λυτρόω (« délivrer en payant rançon ») est substitué à ἁγιάζω (« sanctifier » : LXX). Cette substitution – qui ne se retrouve pas dans le passage parallèle d'IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 16, 1 – n'est commentée dans aucune des études consacrées aux sources scripturaires du *Dialogue*. La Passion, qui se substitue à la Pâque, est une « rançon » payée par le Christ pour libérer l'humanité de l'esclavage du péché (cf. *Mc.* 10, 45 : *διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*). L'association entre le baptême et la Passion était déjà sensible en 13, 1*.9*. On la retrouve ailleurs (30, 3 ; 86, 1.6 ; 131, 3). La substitution est donc, très certainement, volontaire. Il n'est pas impossible qu'elle s'appuie sur l'homophonie λυτροῦσθαι / λουτρόν. Cp. *I Apol.* 62, où le raisonnement est fondé sur l'analogie λουτρόν ... λούεσθαι / ὑπολύεσθαι ... ὑπόλυσαι ... ὑπολυσάμενος.

Notes du chapitre 20

1 Pour le détail, cf. *Deut.* 14, 4-21 et *Lév.* 11. Ces prescriptions ne sont jamais justifiées dans la Bible, et la tradition rabbinique s'attarde rarement sur leur exégèse (cf. art. « Dietary Laws », *EJ* VI, col. 26-45). De la *Lettre d'Aristée* à Philon, en revanche, l'effort exégétique est marqué. L'interprétation que Justin propose – sans l'approfondir – souligne à nouveau, par les citations qui suivent, la coïncidence entre le don de ces ordonnances et le péché d'Israël dans le désert. Ces prescriptions, comme les autres, auraient donc essentiellement une fonction prophylactique. Rapprochement souligné par la transposition, ici, d'une expression (πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἔχειν) que la Bible utilise pour les *teffilin* (cf. *Deut.* 6, 8 et 11, 18 et *Dial.* 46, 5). Dans la littérature chrétienne, l'interprétation est essentiellement morale ou spirituelle (cf. BARNABE, *Ep.*, 10 : *SC* 172, p. 148-159, et les notes de P. Prigent). Pour une étude comparative, voir S. STEIN, « The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature », *TU* 64 (1957), p. 141-154. Sur ce chapitre, voir ci-dessous Appendice 3, p. 945-947.
2 Cf. 19, 6 (*Τοῦ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ λυτρωσάμενος ὑμᾶς*).
3 Cette citation se retrouve chez TERTULLIEN, *De jejun.*, 6, 2 ; *Adv Marc.*, II, 18, 2. Cf. P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, p. 256-258.
4 Le texte cité par Justin diffère de celui des LXX : *καὶ ἐλιπάνθη* n'y figure pas. Or cette précision se trouve dans le texte massorétique et dans le Pentateuque samaritain. Justin utilise donc une version grecque révisée sur le texte hébreu (cf. J. S. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr*, pp. 138 et 144).
5 Le mot νεκριμαῖον ne se rencontre ni dans les LXX ni dans le N.T., ni chez les Pères apostoliques. Il correspond au terme πνικτόν du livre des *Actes* (15, 20. 29 ; 21, 25), et ne figure, comme traduction de l'hébreu נְבֵלָה (*nevélah* = « carcasse ») que chez Aquila (*Deut.* 14, 8). Les Septante traduisent par θνησιμαῖον (voir aussi, *Lév.* 17, 15 ; 22, 8 ; *Éz.* 44, 31). Ce terme technique désigne un animal mort naturellement ou tué par un moyen autre que rituel. Le terme טְרֵפָה (*teréfah*, litt. « déchiré »), se dit d'un animal pur tué par une bête de proie ou affligé d'un défaut qui le rend impropre à la consommation religieuse (M. JASTROW, *Dictionary of the Talmud (Compiled)*, Jérusalem, s. d., pp. 554 et 870). La précision ὅπερ ἐστὶ νεκριμαῖον est sans doute une glose de Justin (cf. J. SMIT SIBINGA, *op. cit.*, p. 140). On ne peut donc, selon cet auteur, en tirer aucune conclusion formelle pour le texte grec utilisé ici.
6 Passage diversement compris : « Primo enim olus omne herbam esse et manducari cum dicere et confirmare possim... » (MARAN) ; « Primo enim licere quodvis olus herbae etiam manducare quum dicere et evincere possim... » (OTTO) ; « Car tout d'abord je puis dire et prouver qu'il est permis de manger de toute herbe des champs... » (ARCHAMBAULT) ; « For first, though I can say and maintain that every green herb is also for food... » (WILLIAMS) ; « En primero lugar pudiera decir y afirmar que toda legumbre es hierba que puede comerse » (RUIZ BUENO) ; « In primo luogo potrei dimostrare che ogni erba è un nutrimento

e si può mangiare » (VISONA). Il est plus satisfaisant du point de vue de la syntaxe comme du point de vue du sens, de conserver la leçon des manuscrits : Justin semble en effet dissocier ici les deux termes de l'expression λάχανα χόρτου pour dire, à la lettre, que tout *légume* (λάχανον) est un *végétal* (χόρτος) *pouvant servir de nourriture* (autre sens de χόρτος). On ne peut donc, selon lui, comprendre le complément χόρτου dans un sens restrictif – *comme les légumes* (ὡς λάχανα) qui sont propres à la consommation (χόρτου) – ainsi que semblent le croire les exégètes juifs. Il faut au contraire considérer les deux termes de l'expression λάχανα χόρτου comme faisant pléonasme, ainsi que dans l'hébreu יֶרֶק (*yerek*) et עֵשֶׂב (*'esev*). A l'exception *de la chair avec le sang* (*Gen.* 9, 4), Noé pouvait donc se nourrir de tout être vivant et de toute plante : les prescriptions alimentaires ne sont ainsi pas antérieures à la Loi de Moïse (objection de Tryphon prévenue par Justin), mais bien réservées au peuple juif et justifiées par sa tendance à oublier Dieu. Cette interprétation du raisonnement de Justin correspond bien au parallélisme qui précède (ὡς τὰ λάχανα εἰς τρόφην τῷ ἀνθρώπῳ ἐπεποίηκει ὁ θεός, οὕτως καὶ τὰ ζῶα εἰς κρεωφαγίαν ἐδεδώκει). On comprend mieux aussi, dans le commentaire, la présence du verbe διακρίνειν (qui renvoie à διαστολήν, διεστάλθαι : 20, 2), généralement traduit de façon peu satisfaisante : « Si nous distinguons entre les différentes herbes des champs... » (ARCHAMBAULT, etc.).

7 La liste de ces miracles figure au chap. 131. Elle est suivie de l'évocation du veau d'or en 132, 1.

8 Les prescriptions alimentaires et le don de la manne, qui sera rappelé en 73, 6 et 131, 3, sont associés ici pour mettre en relief les tendances idolâtres d'Israël, et son ingratitude à l'égard de la bienveillance divine. Le don des cailles (cf. *Exod.* 16, 13 et *Nombr.* 11) est rappelé lui aussi, parmi d'autres bienfaits, et dans une même perspective, en 126, 6 et 131, 6. Cp. TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 3.

9 Cf. 27, 4 ; 119, 6 ; 123, 3 et 130, 3. Voir aussi 32, 5* (sur le participe σοφισθέντων attribué aux chrétiens). L'adjectif ἀσύνετος est emprunté à Jérémie, et intercalé ici dans le verset du Deutéronome. Dans le *Dialogue*, il est utilisé à plusieurs reprises, en association avec d'autres qualificatifs, pour souligner l'aveuglement d'Israël et de ses didascales : ἀσ. καὶ σκληροκαρδιοι (27, 4 , 95, 4) ; ἀσ. καὶ φιλαύτους (92, 6) ; ἀσ. καὶ τυφλοῖς (134, 1) ; cf. *32, 5* ; *119, 2*. L'adjectif συνετός (118, 3 : οὔτε φιλοθέων οὔτε συνετῶν ; 123, 4 : οὐ γὰρ σοφοί ἐστε οὐδὲ συνετοί, συνετώτεροι καὶ θεοσεβέστεροι ; *133, 4*), l'adverbe συνετῶς (*37, 1* ; 114, 3), le substantif σύνεσις (*13, 7* ; *32, 5* ; 39, 2 ; *50, 5* ; *70, 3*.5 : 78, 11 ; 87, 4 ; *123, 4*), et les verbes συνιέναι ou συνεῖναι (7, 3 ; 9, 1 ; 11, 4 ; 12, 2 ; *13, 3* ; *22, 10* ; *27, 3* ; 24, 1 ; 34, 1 ; *49, 5* ; 55, 3 ; 58, 1 ; 64, 2.3 ; 69, 4 *bis* ; 70, 5 ; 81, 3 ; 82, 1 ; 93, 5 ; 97, 4 ; 110, 2 ; 113, 1 ; *118, 4* ; 121, 4 : καὶ ἀκοῦσαι καὶ συνεῖναι καὶ σωθῆναι ; 123, 7 ; 124, 2 ; 132, 1 ; 140, 1), désignent toujours dans le *Dialogue* la capacité, accordée aux chrétiens, de comprendre les Écritures. Pour Justin, la véritable *sagesse* (σοφία) réside dans l'intelligence (σύνεσις) des Écritures que donne la foi (πίστις) : notions rapprochées par parallélisme ou antinomie dans les citations de référence : *Deut.* 32, 20 ; cf. *Jér.* 4, 22 : *Υἱοὶ ἀσύνετοι, οὐκ ἔστι πίστις ἐν αὐτοῖς* (20, 4) ; *Is.* 29, 14 : *καὶ*

ἀφελῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν αὐτῶν κρύψω (32, 5 ; 78, 11 ; 123, 4).

Notes du chapitre 21

1 Justin a utilisé le terme σημεῖον pour expliquer l'origine de la circoncision (16, 2), mais pas pour le sabbat. C'est dans la citation d'Ézéchiel (v. 20) que sont associés σημεῖον et sabbat. Le « signe » n'est plus alors une marque d'infamie, mais une manifestation de l'Alliance, destinée à donner un témoignage de Dieu aux nations. Tout ce passage introductif est en réalité une paraphrase des versets qui sont ensuite cités. On y retrouve, outre σημεῖον, les termes essentiels : τῶν πατέρων (v. 24) ; τὸ σάββατον (v. 20 ; 21 ; 24) ; τὰ προστάγματα (v. 21 ; 25) ; τὰ ἔθνη (v. 22 ; 23) ; βεβηλοῦν (v. 21 ; 22 ; 24) ; τὸ ὄνομά μου (v. 22), mais selon une thématique recomposée qui permet de résumer la démonstration qui précède (Loi donnée à Israël à cause de ses péchés), tout en introduisant un motif nouveau (thème du « Reste »). Cette longue citation d'*Ézéchiel* n'est donc pas « élargie » par Justin (cf. P. PRIGENT, *Justin...*, p. 260).
2 Thème du « Reste », déjà annoncé en 19, 4, et abondamment développé par la suite : 32, 2* ; 39, 1-2 ; 46, 6 ; 55, 3* ; 56, 1-2.5.12-13.15. 17-23 (Sodome et Gomorrhe) ; 64, 2.3.5 (conversions) ; 106, 3 (peuple introduit dans la Terre Promise par Josué) ; 107-108 (Ninive) ; 109, 3 ; 111, 3 (sang de la Pâque) ; 113, 3 (entrée en Terre Promise) ; 115, 5 (*id.*); 119, 2 (*Deut.* 32, 20) ; 120, 2.5 (postérité d'Abraham) ; 132, 3 (entrée en Terre Promise) ; 136, 1 ; 140, 3 ; cf. *I Apol.* 28, 1 (conversions) ; 45, 1 ; 53, 6-8 .10-11 ; *II Apol.* 6, 6-7 ; 7, 1-2 (Noé et Deucalion). Les textes scripturaires utilisés seront *Is.* 1, 9 ; 10, 22 ; *II Rois*, 19, 18 ; *Mich.* 4, 7 et *Is.* 65, 8. Cf. R. DE VAUX, « Le 'reste' d'Israël d'après les prophètes », *RB* 42 (1933), surtout les p. 529-530 et 538 ; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1948, p. 35-50 ; bibliographie in *TWNT* IV, p. 198 s. Justin paraît s'inspirer ici de Paul (*Rom.* 9, 30-10, 21 et 11, 1-32). A une telle affirmation, l'interlocuteur juif de GREGENTIUS DE TAPHAR répond en ces termes : Τὸ γὰρ σπέρμα, ὃ λέγει, ὅτι παρὰ Κυρίου ἐγκατελείφθη, πάντως ἡμεῖς ἐσμεν, οἱ ἀρτίως διεσκορπισμένοι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ φυλασσόμενοι, ἵν' ἐκ τοῦ μικροῦ σπέρματος, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας ἀνασπαρθῇ, καὶ πληθυνθήσονται αἱ ἄρουραι τῆς καλλίστης φυλῆς τοῦ Ἰσραήλ, ἤγουν αἱ πόλεις τῆς Ἰουδαίας, τῆς δωδεκαφύλου κληματίδος τοῦ λαοῦ (*Disputatio cum Herbano Iudaeo* : *PG* LXXXVI, 721 B).

Notes du chapitre 22

1 Cf. 11, 4 (ἀπὸ τῶν εἰδωλῶν καὶ τῆς ἄλλης ἀδικίας) ; 21, 1 (διὰ τὰς ἀδικίας ὑμῶν καὶ τῶν πατέρων ὑμῶν). Les principaux péchés qui se trouvent énumérés dans les chapitres

précédents, et qui justifient pour Justin le don de la Loi, sont l'injustice, la « dureté de cœur », la persécution du Juste et de ses prophètes, le blasphème, l'abandon de Dieu et de ses préceptes, l'ingratitude, et surtout l'idolâtrie.

2 Cette précision apparaît déjà dans la Bible (*Ps.* 40, 7). C'est aussi un lieu commun dans le monde gréco-romain, dans l'apologétique juive puis chrétienne : cf. HERACLITE, fragm. B 5 (éd. B. Snell, Tübingen 1965, p. 6-8) ; EURIPIDE, *Héraklès*, 1345 ; PLATON, *Tim.*, 33 d ; LUCRECE, *De rerum nat.*, 5, 1198-1203 ; SENEQUE apud LACTANCE, *Div. inst.*, 6, 25 ; PHILON, *Leg.* 2, 2 ; *Spec.*, 1, 67.152.271 ; *Mos.*, 2, 107 ; *Mutat.*, 28 ; *Plant.*, 108 ; *Virt.*, 9 ; JOSEPHE, *Ant. Jud*, VIII, 111 ; XVIII, 18 (sur les Esséniens) ; *Or. Sib.*, 2, 82 ; *Lettre d'Aristée*, 11, 211 ; *Act.* 17, 25 ; ARISTIDE, *Apol.*, 1, 6 ; THEOPHILE, *Ad Autol.*, 2, 10 ; ATHENAGORE, *Suppl.*, 13, 2 ; BARNABE, *Ep.*, 2, 4 ; TATIEN, *Or. ad Graec.*, 4 ; *Ep. ad. Diogn.*, 2, 8 ; 3, 4-5 ; CLEMENT DE ROME, *Ep. ad Cor.*, 52, 1 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VII, 3, 14, 1 ; IRENEE, *Adv. haer.*, III, 8, 3 ; IV, 7, 4 ; IV, 14, 1.2.3 ; IV, 16, 3 ; IV, 17, 1.5 ; IV, 18, 1 ; IV, 20, 1 ; IV, 33, 1 ; V, 2, 1 ; V, 18, 1 ; *Dem.*, 9 ; ORIGENE, *Cels.*, VIII, 57 ; TERTULLIEN, *Ad Scap.*, 2 ; Ps.-GREGOIRE DE NYSSE, *Test. adv. Jud.*, 15 (*PG* XLVI, 224 A) ; APHRAATE, *Exp.* 15, 6-7 ; JACQUES DE SAROUG, *Homélies contre les Juifs*, VII, 20 s. (*PO* XXXVIII, 183), etc. JUSTIN utilise cette affirmation pour dénoncer le caractère dérisoire des sacrifices païens (*I Apol.* 10, 1 ; 13, 1-2 ; cf. *II Apol.* 5, 4), et provisoire des sacrifices du Temple (*Dial.* 22, 11 ; 23, 2 ; 67, 8).

3 Le terme προσφοραί annonce toutes les formes de sacrifices (θυσιαί) qui seront énumérées dans les longues citations à suivre (*Amos*, 5, 18-6, 7 ; *Jér.* 7, 21-22 ; *Ps.* 49), et résumées en conclusion (22, 11). Le verbe ἐντέλλειν (généralement réservé dans le *Dialogue* aux offrandes et aux sacrifices) est emprunté à la citation qui suit (22, 6).

4 Justin emploie tantôt la formule ἑνὸς τῶν δώδεκα προφητῶν (14, 8 ; 19, 5 ; 28, 5 ; cf. *Sir.* 49, 10), tantôt la forme absolue ἑνὸς τῶν δώδεκα (22, 1 ; 41, 2 ; 53, 3 ; 87, 4 ; 109, 1), dont on trouve ici le premier exemple dans la littérature chrétienne. Cf. *TB Baba bathra*, 13b.

5 Cette expression désigne « une manifestation particulièrement éclatante, peut-être décisive, de la puissance de Dieu », envisagée comme favorable au peuple choisi (*La Bible Osty*, p. 1984). Pour Justin, elle prend une tout autre signification (cf. *Dial.* 49, 2 ; 81, 3 et 38, 2 ; 118, 1).

6 Nouveau thème essentiel dans le *Dialogue.* Voir la note précédente, ainsi que de très nombreux autres passages où sont associés les motifs du Reste, de la seconde parousie, de l'urgence de la conversion, du Millénaire, de la résurrection et de la rédemption.

7 Divinité cananéenne (voir la note en 19, 6, sur les sacrifices d'enfants).

8 Autre divinité cananéenne (cf. art. « Remphan », *Encyclopaedia biblica*, IV, 1907, col. 4031-4032, et « Rapha », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Karel van der TOORN, Bob BECKING, Pieter W. van der HORST (éd.), Leyde - New York - Cologne, E. J. Brill, 1995, col. 1298-1299).

9 Cf. *Act.* 7, 42-43.

10 Trois cités jadis prospères et ruinées par les Assyriens.

11 Plusieurs variantes montrent que Justin utilise, pour cette longue citation d'Amos, une révision des LXX faite directement à partir de l'hébreu, ou à l'aide de versions grecques différentes (cf P. PRIGENT, *Justin...*, p. 260 s.). Sur les citations des Petits Prophètes dans le *Dialogue*, souvent empruntées à une recension juive préchrétienne, voir D. BARTHELEMY, « Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante », *RB* 60 (1953), p. 18-29 ; ID., *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodecapropheton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère, sous l'influence du rabbinat palestinien*, *VTS* 10 (1963), Leyde, Brill, p. 203-212. Pour l'étude textuelle des citations de ce chapitre, et leur appartenance probable à des Testimonia de polémique anticultuelle, voir aussi P. PRIGENT, *Les Testimonia...*, p. 28-83 ; Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, p. 152-153 ; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, p. 123-124.

12 Paraphrase du verset proche de *Jér.* 31, 31, cité en 11, 3.

13 Sur l'opposition entre les sacrifices de la Loi et le « sacrifice de louanges », ou sacrifice universel (rappelé en 22, 10), cf. 28, 5 ; 29, 1 ; 41, 2 ; 73, 4 (*Ps.* 95, 8 s.) ; 116, 3 ; 117, 1-4 ; 118, 2*. La citation de référence commune à la plupart de ces passages est *Mal.* 1, 10-12 ; cf. *Hébr.* 13, 15.

14 Allusion à *Is.* 1, 11-13 (?), autre texte essentiel dans cette polémique (cf. BARNABE, *Ep.*, 2, 5 s. ; IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 17, 1 s. ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 5, 6 etc.), mais curieusement absent du *Dialogue.*

15 Rapprochement qui permet de faire le lien entre la polémique antisacrificielle (en cours) et l'histoire récente, déjà évoquée en 16, 2*. Justin ne manquera pas de faire remarquer par la suite que la destruction du Temple rend impossible l'accomplissement des rituels dont il était le cadre (cf. 40, 2.5 ; 117, 2). On note, plus généralement, que tous les thèmes contenus dans ces longues citations (inutilité des sacrifices, « sacrifice de louanges », « Jour du Seigneur », jugement universel, idolâtrie, Temple détruit) sont l'objet de développements en cours ou à venir. Ces citations sont donc, une fois de plus, intégralement justifiées.

16 Cf. *Is.* 1, 12 ?

17 Même remarque en 92, 4.

18 Autre texte souvent retenu pour la critique de l'institution du Temple (cf. *Act.* 7, 49-50 ; *Barn.* 16, 2 ; *I Apol.* 37, 4, etc.).

Notes du chapitre 23

1 P. PRIGENT, *Justin...*, p. 263-264, considère que « sautant par-dessus les chapitres intermédiaires, ce développement se rattache à *Dial.* 19, dont il est la suite naturelle et logique ». Justin utiliserait ici une source (son traité *Contre les hérésies* ?) adaptée à la polémique antimarcionite. Il est indéniable que le chap. 23 peut offrir une réponse aux thèses

gnostiques, et l'utilisation d'arguments empruntés à une autre œuvre n'est pas exclue. Mais, comme le reconnaît P. PRIGENT (*ibid.*, p. 264), « le raisonnement [de ce chapitre] n'est pas hors de propos dans une discussion avec les juifs ». L'hypothèse d'une rupture dans la « logique » du *Dialogue* ne vaut que si les chapitres 20-22 n'apparaissent pas étroitement liés à ce qui les précède et leur succède. Or ce n'est pas le cas (voir 22, 11*). Justin s'est attardé successivement sur les prescriptions alimentaires (chap. 20), le sabbat (chap. 21), et les sacrifices (chap. 22). Mais ces différentes étapes s'inscrivent dans une même critique de la Loi encore inachevée. Les liens qui unissent entre elles ces différentes prescriptions, comme les motifs nouveaux que leur évocation appelle, ont été constamment soulignés. C'est selon la même méthode que se poursuit la démonstration. L'allusion à la destruction du Temple (22, 11) appelait naturellement une réflexion sur la continuité des desseins divins, donc sur la pérennité des critères de la justification. Ce thème de la justification – associée ou non à la la circoncision (cf. chap. 16 et 19) – est ainsi à nouveau convoqué (chap. 23-24), mais dans une nouvelle perspective. L'analyse donnera lieu à un rappel de thèmes déjà suggérés ou abordés, et ici approfondis (ogdoade, héritage), mais aussi à des motifs nouveaux (Providence divine, Incarnation) qui porteront en germe, eux aussi, de futurs développements.

2 Même type de raisonnement en 127, 5.

3 Cf. 92, 5.

4 La substitution de αὐτὸν à αὐτῶν (mss) est retenue par certains (GOODSPEED, OTTO, ARCHAMBAULT, MARCOVICH) et écartée par d'autres (MARAN), mais ces choix n'entraînent aucune différence de traduction : « eadem justitiam » (MARAN, OTTO) ; « la même justice », (ARCHAMBAULT) ; « the same acts of righteousness » (WILLIAMS) ; « la misma justicia » (RUIZ BUENO) ; « le medesime norme di giustizia » (VISONA). On peut conserver le texte des manuscrits en considérant αὐτῶν comme un pronom de rappel pour τοὺς ἄλλους πάντας. Sur le thème des « préceptes naturels », voir Ph. BOBICHON, « Préceptes éternels et Loi mosaïque dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr », *Revue biblique* (2003).

5 Position intermédiaire entre le rejet gnostique de l'A.T., et l'attribution d'une valeur absolue et définitive aux préceptes qu'il contient. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, p. 319, commente ainsi ce passage : « L'immutabilité de Dieu ne paraît sauvée à Justin que par l'immutabilité du monde établi par Lui. Il n'a pas l'idée d'une révélation progressive. Nous retrouverons chez Eusèbe de Césarée cette conception qui nie toute histoire ». Cette critique aurait pu aussi bien émaner de Tryphon : la Loi orale trouve précisément sa justification dans idée d'une « révélation progressive ».

6 Thème cher à la philosophie grecque, mais également présent dans les traditions juive et chrétienne (cf. *Sag.* 1, 6 ; *Tit.*, 3, 4). Dans le *Dialogue*, cet attribut divin se manifeste surtout pour ceux qui se repentent (47, 6 ; 107, 2). A la « philanthropie » divine doit correspondre celle des chrétiens (110, 3 ; 136, 2 ; *I Apol.* 10, 1).

7 Attribut déjà évoqué en 16, 3. La Providence divine (πρόγνωσις, προγνώστης, προγιγνώσκειν) explique la valeur typologique accordée aux figures de l'A.T. (42, 4 ; 134, 4 ;

111, 4) ; elle atteste simultanément le caractère inspiré de la prophétie (70, 5 ; 77, 3), la pérennité de la justice divine (23, 1 ; 92, 2.5), et le sens théologique de l'Histoire (destruction du Temple, etc.) ; elle n'est pas contradictoire avec le libre arbitre (140, 4 ; 141, 2 ; cf. 95, 3 et 102, 3) ; elle est partagée par le Christ (35, 7 ; 42, 4 ; 82, 1), et, dans une certaine mesure, par ceux des chrétiens qui ont reçu le don de prophétie (39, 2). Explicite dans ces différents passages, elle fonde implicitement toute la démonstration de Justin. D'où l'insistance de ce dernier sur ce thème.

8 Cf. 22, 1*.

9 L'adjectif δίκαιον fait ici référence aux préceptes éternels (τὰ δίκαια). Il est rappelé, dans un même contexte, en 92, 5. En *II Apol.* 12, 6 (cf. *I Pierre*, 2, 23), il exprime la confiance en Dieu des chrétiens persécutés.

10 L'adjectif ἀγαθόν peut avoir une connotation philosophique (cf. 4, 1). Il rappelle l'œuvre créatrice (*I Apol.* 10, 2), la pénitence de ceux qui sont devenus chrétiens (*I Apol.* 14, 2 ; cf. *I Apol.* 16, 7). Mais il fait ici plus particulièrement référence aux « biens de Dieu » (cf. 11, 4*) espérés par ceux qui appliquent ses préceptes de justice. Ce groupement d'adjectifs a une forte résonance antimarcionite.

11 La signification de ce passage dépend en grande partie de la réponse qu'on peut donner à la question des destinataires du *Dialogue* (cf. Introduction, p. 135-136). Pour les significations de προσήλυτος et des termes associés, voir 11, 4* et 33, 2*.

12 Unique emploi du verbe κηρύσσειν – réservé partout ailleurs à la parole prophétique ou à celle du Christ – avec Justin pour sujet. Il faut peut-être y voir une expression de l'idée que l'Apologiste se faisait de sa mission.

13 Allusion au Vieillard qui apparaît dans le récit de la conversion (cf. 3, 1 s.). Rappel qui peut être retenu comme un argument en faveur de l'authenticité de ce récit.

14 Sur les sens du mot στοιχεῖα, voir Appendice 8, p. 963-965.

15 Le terme utilisé ici (σαββατισμός) n'apparaît pas ailleurs dans le *Dialogue*. Il ne figure pas dans l'Ancien Testament, et, pour le Nouveau Testament, il est utilisé seulement en *Hébr.* 4, 9.

16 Même argument en 43, 1 et 92, 2.

17 Formule très souvent employée par Justin (voir encore 41, 1 ; 43, 1 ; 48, 3 ; 75, 4 bis ; 76, 7 ; 87, 2 ; 95, 2 ; 127, 4 ; 139, 3 ; cf. *I Apol.* 23, 2 : τῇ βουλῇ αὐτοῦ ; 46, 5 ; 63, 16). Elle figurait sans doute dans son Symbole christologique. Cf. A. L. FEDER, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem Menschgewordenen Sohn Gottes*, Fribourg i Br., Herdersche Verlagshandlung, 1906, p. 39.

18 Il n'est pas impossible de conserver le texte du manuscrit (δίχα ἁμαρτίας), car celui-ci pourrait constituer une réponse à la rumeur – rappelée dans le *Dialogue* – selon laquelle Marie aurait donné le jour à Jésus ἀπὸ πορνείας (78, 3*). C'est la thèse de A. HILGENFELD, *Ueber die Evangel. Justin's*, p. 136, cité par OTTO et ARCHAMBAULT. Il faudrait alors rapprocher cette expression de ἄνευ ἐπιμιξίας, en *I Apol.* 21, 1 (cf. 22, 2 et *Dial.* 54, 2). Voir aussi *Const.*

apost., VII, 36, 6 (δίχα ἀνδρός), et VIII, 1, 10 (δίχα ὁμιλίας ἀνδρός). Mais ARCHAMBAULT fait remarquer (*ad loc.*) que « Justin ne paraît nulle part considérer l'acte du mariage comme un péché » ; que d'autre part « cette expression δίχα ἁμαρτίας, quelque interprétation qu'on lui donne, est étrangère au mouvement de la phrase qu'elle ne fait qu'alourdir et où elle ne renforce d'aucune manière l'argumentation de Justin ». Nous avons adopté la conjecture de THIRLBY (διὰ Μαρίας) car elle est confortée par le contexte : Justin est en train de montrer que la circoncision *qui a commencé avec Abraham* (cf. 16, 2*) est une institution provisoire. Or il précisera à deux reprises encore que Marie *descend d'Abraham* (voir 43, 1 et surtout 100, 3*). Elle occupe ainsi un rôle essentiel dans cette économie où celui qui a le premier pratiqué la circoncision est aussi, par la race, l'ancêtre de celle par qui doit naître le Sauveur qui l'abolira, donnant ainsi naissance au « véritable Israël ». Il est donc essentiel qu'elle soit nommée ici, car c'est sur l'histoire du Salut, et non sur la naissance virginale (cp. 43, 3*) que Justin veut insister dans ce passage. La longue formule généalogique se trouve ainsi parfaitement justifiée car elle souligne à la fois le caractère provisoire de la circoncision et la cohérence de l'économie dans laquelle elle s'inscrit.

19 Argument repris en 27, 5 ; 29, 3 ; 67, 7 ; 92, 2 ; cf. 92, 5. Sur cette « périodisation de l'histoire du Salut », voir l'article annoncé ci-dessus, note 4, p. 647.

20 Précision rappelée en 92, 3. Pour l'inclusion et l'exclusion du Salut, chez Paul et chez les Pères, voir D. D. SUTHERLAND, « Gn. 15, 6 and Early Christian Struggles over Election », *SJTh* 44 (1991), p. 443-456.

21 En signe *de* sa justification (sceau et reconnaissance d'une foi déjà existante), et non *pour* la justification. Cette foi déterminera la véritable descendance d'Abraham (cf. 119, 5 ; 120, 2). Le sens de εἰς σημεῖον est ici différent de celui qu'on trouve en 16, 2*-3 ; cf. 19, 2.

22 Justin tire son argumentation (ἀπόδειξις) de deux sources : les réalités naturelles (cf. 23, 3, 5 ; 29, 3) ou les événements historiques d'une part : τὰ πράγματα (cf., p. ex., 16, 2 ; 40, 2 ; 92, 2) ; les Écritures – essentiellement prophétiques – d'autre part : αἱ γραφαί (cf. 32, 2 ; 56, 16 ; 67, 3 ; 92, 6). Mais c'est surtout la *coïncidence* de ces deux types de preuves (voir aussi 28, 2 ; 39, 6 ; 53, 5) qui constitue pour lui un argument décisif en faveur de la conception chrétienne de l'histoire du Salut. Cette cohérence manifeste, selon lui, la continuité du projet divin, et la validité de la démonstration qu'il entend en donner. Elle est invoquée dans le *Dialogue*, mais aussi dans toute la première *Apologie* où alternent ensembles de prophéties et rappels de faits, les uns et les autres étant présentés comme des « preuves » de la vérité du message chrétien (*I Apol.* 12, 10 ; 14, 4 ; 16, 4 ; 20, 3 ; 30, 1 ; 36, 3 ; 46, 6 ; 52, 1 ; 53, 1 ; 63, 10). L'association de preuves scripturaires et historiques se retrouve dans tous les traités *Adversus Judaeos* : voir, p. ex. Ps.-ANASTASE LE SINAITE, *Adversus Judaeos disputatio* : Εἰ δὲ πάλιν μὴ παραστήσωμεν ὑμῖν καὶ τοῦτο, οὐ διὰ ῥημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ πραγμάτων μέχρι τοῦ νῦν κράζοντων καὶ μαρτυρούντων ...ὅτι πάντα τὰ ὑπ' αὐτοῦ λεχθέντα γεγόνασι (*PG* LXXXIX, 1217 D).

23 Il faut comprendre cette citation de *Gen.* 17, 14, dans un sens exclusif qui constitue une réponse directe à Tryphon (10, 3*) : sans la conversion au christianisme, aucun Salut ne saurait être espéré. Le texte cité par Justin, et sur lequel il s'appuie ensuite pour faire intervenir l'argument de nature (femmes non circoncises), ne correspond toutefois pas à celui des LXX qui dit exactement : *Un mâle incirconcis qui n'aura pas été circoncis dans sa chair, sera exterminé de son peuple.* L'absence de réaction de la part de Tryphon, et le fait que la même citation inexacte lui soit attribuée en 10, 3 invitent à penser qu'elle émane alors, en réalité, de Justin lui-même.
24 L'argument, qui rappelle l'incirconcision d'Adam évoquée en 19, 3, semble propre à Justin, car on n'en trouve aucune trace dans la littérature antérieure, pas même dans la critique païenne du judaïsme.
25 Cf. *Gal.* 3, 28 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 4, 10, 1 (τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι νενοηκότες). Sur cet argument, voir J. M. LIEU, « Circumcision, Women and Salvation », *NTS* 40 (1994), p. 358-370.
26 Voir en parallèle aux chap. 19 à 23, les chap. 92-93.

Notes du chapitre 24

1 Cf. 41, 4*.
2 Le terme μυστήριον est utilisé pour l'agneau pascal (40, 1), la génération du Christ (43, 3 ; 68, 6 ; 76, 1), l'ensemble des préceptes de la Loi (44, 2), la Passion et la Croix (74, 3 ; 91, 1.3 ; 97, 4 ; 106, 1 ; 111, 2 ; 131, 2.5 ; 134, 5 ; 138, 3), le nom de Jésus (75, 1 ; 111, 2), l'attitude typique de Moïse (111, 2), la « puissance de Damas » = les démons vaincus par le Christ (78, 9), les « jours de l'arbre » = le millénaire (81, 3), la palingénésie (85, 7), la descendance de Juda et Thamar (86, 6), le serpent d'airain (94, 2), la bénédiction de Joseph et de Juda (100, 1 ; 139, 1), Jésus le Grand prêtre (115, 1), le martyre d'Isaïe (120, 5), le combat de Jacob avec l'ange (125, 3), l'*économie* des mariages des Patriarches (134, 2 ; 141, 4), le Déluge (138, 1.2), les cérémonies de la liturgie (*I Apol.* 29, 2). Dans son sens païen, il désigne les cultes de Dionysos (69, 2 ; *I Apol.* 54, 6), de Mithra (70, 178, 6 ; *I Apol.* 66, 4), d'Adonis (*I Apol.* 25, 1) ou de Cybèle (*I Apol.* 27, 4). Sur l'utilisation de ce terme, dans la Bible et chez les Apologistes, voir E. HATCH, *Essays in Biblical Greek*, Oxford 1889, p. 57-62 ; plus récemment, et chez Justin, W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, Londres 1965, p. 13-14 ; G. OTRANTO, « La terminologia esegetica in Giustino », *VetChr* 24 (1987), p. 30-33.
3 Allusion aux éléments constitutifs de ce « mystère » déjà évoqués ou ultérieurement étudiés (cf. 10, 3*).
4 Nouvel emploi pour Justin (cf. 23, 3*, sur κηρύσσειν), d'un verbe qui, partout ailleurs (36 occurrences au total), annonce une prophétie, ou exprime une injonction. Le sujet explicite ou sous-entendu est alors ὁ θεός (20, 4 ; 22, 1 ; 27, 2.3 ; 34, 1 ; 36, 2 ; 48, 2 ; 67, 10 ; 123, 6),

Amos (22, 1), Isaïe (12, 1 ; 14, 1 ; 17, 2 ; 110, 6 ; 112, 2), Jérémie (114, 5), le Christ (17, 3 ; 76, 7 ; 108, 1), Jean-Baptiste (49, 3 ; 50, 3.4 ; 51, 2 ; 88, 7), ou l'Esprit-Saint (84, 1 ; 25, 1 ?). Comme κράζειν, ce verbe exprime de façon hyperbolique la force et la clarté du message que comporte *la lettre* des Écritures. G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino*, Bari 1979, p. 177.

5 *Hapax* chez Justin. Cf. *Rom.*, 3, 31 ; 7, 2.6 ; *Éphés.*, 2, 15 et *Barn.*, 2, 6 ; 16, 2 ; 9, 4 (ἡ περιτομὴ ἐφ' ᾗ πεποίθασι κατήργηται). Le même verbe (καταργεῖν) est utilisé dans ces différents contextes pour affirmer la caducité de la Loi. Mais la position de Justin, qui reconnaît à ses prescriptions une valeur certaine, bien que provisoire, est plus nuancée que celle de BARNABE (cf. *SC* 172, n. p. 84). Voir aussi *Dial.* 11, 2*, sur ἔπαυσε.

6 Cp. 13, 1 (τὸ σωτήριον λουτρόν). L'expression αἵματι σωτηρίῳ doit être comprise en référence au Salut par [le sang de] la circoncision (10, 3, etc.) ou des sacrifices, que Justin oppose au Salut par la foi (13, 1*).

7 Cf. 67, 10.

8 Cf. 11, 2. Le principal élément de cette citation composite (*Mich.* 4, 2), rappelé en 109, 2, est explicitement interprété en *I Apol.* 39, 1-3 comme une prophétie de la mission des apôtres et de la vocation des nations (cf. *Dial.* 34, 1 ; 43, 1 ; 109, 2 ; 110, 2). C'est également le sens que la tradition littéraire et l'archéologie chrétiennes accordent à *Is.* 2, 2 s. Voir J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, p. 95-107.

9 On peut encore lire : « Une autre Loi est sortie de Sion : Jésus-Christ circoncit... ». Mais les deux manuscrits ne comportent un signe de ponctuation qu'après Ἰησοῦς Χριστός, et νόμος est considéré par Justin comme un titre christologique. Cf. 11, 2-3 et 43, 1 (τὸν ...Χριστόν, ὅστις καὶ *αἰώνιος νόμος*, καὶ *καινὴ διαθήκη* τῷ παντὶ κόσμῳ ἐκηρύσσετο προελευσόμενος).

10 Première allusion, dans le *Dialogue*, à Josué, successeur de Moïse et figure du Christ. Plusieurs épisodes de sa vie sont évoqués et commentés par Justin selon l'exégèse typologique : le combat contre Amalek (*Exod.* 17, 8-18 : *Dial.* 49, 8 ; 90, 4-5 ; 91, 3 ; 97, 1 ; 111, 1-2 ; 112, 2 ; 131, 4-5) ; le changement de son nom (*Nombr.* 13, 16 : *Dial.* 49, 6 ; 75, 1, **2** ; **89, 1** ; 90, 4 ; 91, 3 ; 106, 3 ; 112, 2 ; **113, 1-4** ; 131, 4 ; 132, 1, 3) ; l'exploration de Canaan (*Nombr.* 13 : *Dial.* 113, 1) ; la succession de Moïse (*Nombr.* 27, 12-**23** et *Deut.* 34, 9 : *Dial.* 49, 6-7 ; 113, 3) ; la courtisane Raab (*Jos.* 2 : *Dial.* 111, 4) ; la seconde circoncision (*Jos.* 5, 2-8 : 24, 2 : *Dial.* 113, 6-7 ; 114, 4) ; l'entrée en Terre Promise et la conquête de Canaan (*Jos.* 1-12 : *Dial.* 106, 3 ; 113, 3 ; 115, 5 ;132, 3 ; 139, 3) ; la prise de Jéricho (*Jos.* 6 : *Dial.* 62, 5) ; l'arrêt du soleil (*Jos.* 10, 12-13 : *Dial.* 113, 4 ; 132, 1) ; le partage de la Terre Promise (*Jos.* 13-19 : *Dial.* 113, 3 ; 132, 3). Cette typologie a été étudiée par G. OTRANTO (« La tipologia di Giosuè nel Dialogo con Trifone ebreo di Giustino », *Augustinianum* 15, 1975, p. 29-48) qui montre l'importance et la cohérence, dans le *Dialogue*, d'une figure à laquelle sont associés, en une perspective historique et eschatologique, plusieurs thèmes fondamentaux (circoncision, lutte contre les démons, Croix, héritage, Salut, etc.). Le premier témoignage explicite sur cette typologie apparaît chez *Barnabé*, 12, 8-10, mais l'interprétation remonte sans doute à l'*Épître*

aux Hébreux, 3, 7-4, 11. Après JUSTIN, cette typologie conserve, sans grand changement, ses caractéristiques essentielles (en particulier dans le cadre de l'opposition au judaïsme), et chacun y puise, selon ses propres tendances, le commentaire de tel ou tel épisode. Si quelques auteurs offrent sur ce thème des commentaires plus généraux, tous s'inspirent d'une même tradition : IRENEE (*Dem.*, 46), TERTULLIEN (*Adv. Marc.* III, 16, 3-5 ; III, 18, 6 ; *Adv. Jud.*, 9, 21-25 ; 10, 10), CYPRIEN (*Ad Quir.*, 2, 21), CLEMENT D'ALEXANDRIE (*Paed.*, I, 7, 60, 3), ORIGENE (*Hom. in Jos.*), CYRILLE DE JERUSALEM (*Catechesis*, 10, 11 : *de uno domino Jesu Christo* : *PG* XXXIII, 676), AUGUSTIN (*Faust.*, 12, 31 : *PL* XLII, 271), EUSEBE (*Hist. eccl.*, I, 3, 3-5), LACTANCE (*Div. inst.*, IV, 17, 9-13), THEODORET (*In Josuam, filium Naue* : *PG* LXXX, 457-486), PRUDENCE (*Cath.*, 12, 169 s. : *PL* LIX, 911-912), PROCOPE DE GAZA (*Commentarii in Josue* : *PG* LXXXVII, pars 1, 991-1042), BEDE LE VENERABLE (*Quaest. super Jesu Nave Librum* : *PL* 93, 417-422), RABAN MAUR (*Com. in libr. Josue* : *PL* CVIII, 999-1008). Comme le constate TERTULLIEN (*Adv. Marc.*, III, 16, 1), la figure de Josué semble en revanche négligée dans la littérature juive canonique et non canonique : pour la Bible, elle n'est évoquée, hors contexte historique, qu'en *Sir.* 46, 1-6. FLAVIUS JOSEPHE (*Ant. jud.*, III, 49.54-56 ; IV, 326 ; V, 69.90-91.117-119), exalte Moïse et présente Josué comme inférieur à son « didascale » (*ibid.* V, 117 ; cp. PHILON, *Leg.*, 3, 186 ; *Mos.*, 1, 217). Dans la littérature rabbinique, on signale seulement quelques références haggadiques pour ce personnage (cf. L. GINZBERG, *Legends*, IV, 1947[5], p. 3-17 ; Haïm Z. HIRSCHBERG, art. « Joshua », *EJ* 10, 265-270). Sur cette question, chez Justin et d'autres auteurs chrétiens, voir les travaux de J. DANIELOU, (*Sacramentum futuri*, Paris 1950, p. 203-256), P. PRIGENT (*Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 134-144) et A. JAUBERT (Introduction aux *Homélies sur Josué* d'Origène : *SC* 71, 1960, p. 37-62). Une autre étude, de Robert A. KRAFT, intitulée « Was there a Messiah-Joshuah Tradition at the turn of the Era ? » (1962, Manchester ; copyright Robert Kraft 12 september 1990) a été consultée sur Internet (ftp://ftp.lehigh.edu/pub/listserv/ioudaios-1Articles/rkmessia), mais il n'a pas été possible de retrouver la référence de sa publication. Elle montre que la typologie de Josué était déjà à l'œuvre dans certaines traditions juives antérieures à Justin. Pour l'interprétation symbolique des « couteaux de pierre », voir 113, 6-7*. Selon une précision apportée dans la LXX (*Jos.* 24, 31a), mais non attestée dans la bible hébraïque, ces couteaux de pierre auraient été déposés dans la tombe de Josué. A la suite d'une découverte archéologique effectuée en 1870, près de la sépulture de Josué, on a pensé avoir retrouvé ces outils. Cf. P. M. SEJOURNE, « Thimnath-Serach et Thimnath-Heres ou le lieu de la sépulture de Josué », *RB* 2 (1893), p. 625.

11 L'adverbe ἄνωθεν a toujours, dans le *Dialogue*, un sens fort, spatial et/ou temporel : cf. 63, 3* (génération éternelle du Verbe) ; 99, 1 (sur *Ps.* 21, 2, prophétie de la Croix) ; 125, 5 (sur le nom d'Israël) ; 130, 3 (sur la dispersion de Babel).

12 Sur la parenté du texte *d'Is.* 26, 2-3 avec Aquila, voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 267 ; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, p. 333. Cette parenté pourrait être confirmée par le fait que le rapprochement entre le thème des « couteaux de pierre » et la citation d'Isaïe, qui

semble arbitraire ici, repose explicitement, en 113, 6, sur les titres de « pierre » et « rocher » que porte le Christ. Or le texte hébreu d'*Is.* 26, 4 – qui suit immédiatement la citation de Justin – désigne Dieu avec l'expression « Rocher d'éternités » (צור עולמים : *tsour 'olamim*), expression que ne conservent pas les LXX.

13 Cf. 10, 4*.

14 Style liturgique (?) ou annonce d'*Is.* 2, 5 (cf. *Dial.* 29, 1* et Introduction, p. 139-140). O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, p. 370, établit un parallèle avec *Or. Sib.*, 3, 716-725 : Δεῦτε, πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χθονὶ λισσώμεσθα ἀθάνατον βασιλέα ... πέμπωμεν πρὸς ναόν ... δεῦτε, θεοῦ κατὰ δῆμον ἐπὶ στομάτεσσι πεσόντες.

15 Versets commentés en 135, 5-6.

16 Paraphrase qui associe et inscrit dans une même continuité un thème déjà évoqué, la dévastation de Jérusalem et de la Terre (cf. 1, 3 ; 9, 3 ; 16, 2, etc.), et les futurs développements sur le retour du Christ, ainsi que le rassemblement eschatologique des nations dans la cité rebâtie (cf. 51, 2 ; 80, 1.5 ; 85, 7 ; 109, 1-2 ; 113, 5 ; 115, 2 ; 138, 3). Justin passe insensiblement d'une perspective restreinte (τὰς ἀνομίας / ἁμαρτίας ὑμῶν / τοῦ λαοῦ ὑμῶν : 14, 5 ; 18, 2 ; 22, 1.11) à un point de vue universaliste (τῆς / τὰς ; ἀνομίας / ἁμαρτίας ; τῶν λαῶν / ἡμῶν : 13, 4.5.7 ; 24, 3).

17 Il n'est pas nécessaire de restituer ici le texte des LXX : la substitution du pluriel (ἔθνεσι) à un singulier déterminé (τῷ ἔθνει) est la première étape d'un élargissement qui permettra, à la fin du *Dialogue* (119, 4 ; cf. *I Apol.* 49, 2), de comprendre le singulier comme un concept universel (verus Israel).

18 Voir la note en 11, 1* sur le « bras » du Seigneur. Ce verset, que Justin cite encore en *Dial.* 97, 2* ; 114, 2 ; *I Apol.* 35, 3 ; 38, 1 ; 49, 3, sera souvent utilisé dans la polémique contre le judaïsme. De nombreux auteurs chrétiens s'y réfèrent (cf. P. PRIGENT, *Les Testimonia...*, p. 120 ; J. DANIELOU, *Théologie*, p. 333-334). Il appartenait sans doute à un florilège sur la crucifixion (*Épître de Barnabé* : *SC* 172, n. 2, p. 169). L'extension des bras est très tôt devenue, dans le christianisme, une figure de la Croix, reproduite en particulier dans la prière (avec un caractère horizontal accentué, qui la distinguait d'attitudes plus anciennes), et dans certains rites baptismaux. Les sources scripturaires sont *Ps.* 87, 10, mais surtout *Is.* 65, 2 et *Exod.* 17 (combat contre Amalek : cf. *Dial.* 90, 4*). L'exégèse chrétienne demeure sur ce point tout à fait constante dans les premiers siècles. Collection et analyse des principaux textes in : F. J. DÖLGER, « Christusbekenntnis und Christusweihe durch Ausbreitung der Hände in Kreuzform », *JbAC* 5 (1962), p. 5-10. Pour le monde grec antique, voir D. AUBRIOT-SEVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, n° 22, Série littéraire et philosophique, 5, Lyon 1992 (en part. les p. 125-145 : « Expression corporelle et expression vocale de la prière »). Parmi les « signes » de la Croix énumérés en *I Apol.* 55, figure la constitution humaine qui se caractérise par la station verticale et « la possibilité d'étendre les mains » (55, 4). En écrivant cette remarque dans un tel contexte, l'Apologiste se référait très vraisemblablement

à l'attitude de Moïse pendant le combat contre Amalek, dont la symbolique est l'une des plus riches du *Dialogue.*

19 Traduction qui correspond, mieux que l'adjectif « méfiant » (ARCHAMBAULT), à la nature exacte des reproches de Justin : cf. 97, 2 ; 114, 2 ; 130, 3 ; 140, 2.

Notes du chapitre 25

1 Thème directeur ici (25, 1-3), mais déjà annoncé en 11, 2 (Loi et Alliance nouvelles), 13, 7-8 (*Is.* 53, 12 et 54, 3), 24, 3 (les « biens de Jérusalem »), et omniprésent par la suite. Sur « héritage » et « descendance d'Abraham », voir, en particulier, 44, 1* et 119, 5*.

2 *I. e.* les chrétiens.

3 Verset cité ci-après (25, 3). Thème du Reste, déjà annoncé en 21, 1*, mais élargi ici dans une perspective eschatologique.

4 Pour la controverse à propos de cette expression, voir, en particulier, 44, 1* ; 80, 4 ; 119, 5 et 120, 2. Les trois textes évangéliques sont aussi à l'arrière-plan du développement présenté en 113, 6.

5 Pour conserver le participe masculin λέγων, il faut considérer τὸ ἅγιον πνεῦμα comme une glose insérée dans le texte (à la place de ὁ θεός ?). Il existe toutefois une autre occurrence du verbe βοᾶν (cf. 24, 1*) avec τὸ ἅγιον πνεῦμα pour sujet (84, 1), et il n'est pas rare, dans le *Dialogue*, qu'une prophétie soit présentée comme émanant de l'Esprit (cf. 7, 1-2 ; 32, 3 ; 33, 2 ; 34, 1 ; 36, 2 ; 37, 2 ; 52, 1.3 ; 54, 1 ; 55, 2 ; 56, 3.6.14 ; 61, 1 ; 73, 2 ; 74, 2 ; 77, 4 ; 78, 8 ; 84, 1 ; 124, 1.4). Cette attribution est conforme à la tradition du Symbole (D. BOURGEOIS, *La Sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris 1981, 1983², p. 113), et elle n'est pas exclusivement chrétienne (STRACK-BILLERBECK, IV, 433 s). L'hypothèse de la glose ne s'impose donc pas. MARAN, OTTO, ARCHAMBAULT et GOODSPEED respectent – avec ou sans note – le texte du manuscrit, en associant, malgré la difficulté grammaticale, τὸ ἅγιον πνεῦμα et λέγων.

6 Première occurrence, dans le *Dialogue* (cf. aussi 30, 2 ; 36, 6 ; 42, 2.3 ; 88, 8 ; *I Apol.* 37, 1.3.9 ; 38, 1 ; 44, 1-2 ; 47, 1 ; 49, 1 ; 53, 7) d'une locution – [ὡς] ἀπὸ προσώπου – dont Justin définit l'utilisation en *I Apol.* 36, 1-2. Cet outil exégétique, emprunté aux commentaires d'Homère et de Platon pratiqués dans les écoles païennes (prosopopée), se retrouve chez Philon et dans le langage rabbinique (l'expression מִן קֳדָם = *min qadam*, y introduit une parole dite *de la part de* Dieu et non *par* Dieu) où il vise à éviter l'anthropomorphisme. Pour Justin, il a essentiellement une « valeur de préposition » exprimant « le souci d'individualiser et d'identifier les personnes qui apparaissent dans le texte sacré » : M. J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIᵉ-Vᵉ siècles)*, Vol. II, *Exégèse prosopologique et théologie* [Orientalia christiana analecta, 220], Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome 1983, p. 24-29.

7 Amour pour le peuple d'Israël.

8 Pour comprendre le sens prêté à ce passage par Justin, il faut le rapprocher, comme il le fait en *I Apol.* 52, 12, de *Zach.* 12, 10 : *Alors ils se lamenteront, tribu par tribu, et ils regarderont celui qu'ils ont transpercé* (cf. *Jn.* 19, 37).

9 Unique référence scripturaire, avec *Deut.* 10, 16 (cité en 16, 1), qui fonde, dans le *Dialogue* le reproche omniprésent de « dureté de cœur » (σκληροκάρδιον, σκληροκάρδιος, σκληροκαρδία, σκληρύνειν). Cf. 18, 2*.

10 Pour Justin, l'*héritage* du Christ est constitué par les nations (122, 6). C'est sans doute en ce sens qu'il comprenait ce verset (sur la thématique de la *servitude*, cf. 134, 5*). Il y aurait ainsi inversion des rôles traditionnellement attribués à Israël et aux nations : celles-ci, grâce à leur conversion à la foi chrétienne seraient en mesure d'intervenir pour le peuple de Dieu.

11 Pour l'héritage « sur la montagne sainte », cf. 25, 6 ; 26, 1 ; 36, 3 (*Ps.* 23, 3) ; 56, 20 (*Gen.* 19, 17.19) ; 81, 2 (*Is.* 65, 25) ; 97, 1 (*Ps.* 3, 5) ; 109, 2-3 (*Mich.* 4, 1-2.7) ; 135, 4 (*Is.* 65, 9.11) ; 136, 1 (Reste) ; *I Apol.* 40, 13. Ce thème est indissociable du jugement universel et de la seconde parousie, présents dans les versets actuellement cités (*Is.* 63, 19-64, 1-2), déjà annoncés dans un passage antérieur (cf. 14, 8), et abondamment développés par la suite (cf. 28, 2*). A. JAUBERT, introduction aux *Homélies sur Josué,* Paris, Cerf, 1960 (*SC* n° 71), p. 20-21, souligne bien ce qui caractérise la conception de l'héritage développée dans le *Dialogue* : « Chez Justin, la terre promise ne paraît nullement transcendante, mais en continuité, dans le temps et dans l'espace si l'on peut dire, avec la Palestine historique. Justin croyait à un règne terrestre des saints dans une Jérusalem nouvelle (*Dial.* 80, 81, 85). Ceux qui hériteront de la Terre sainte pour l'éternité sans fin, ce sont les fils d'Abraham par la foi ; ils se réuniront au Christ sur cette terre et auront en partage les biens éternels et incorruptibles. » C'est bien ce que montrent, dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, les différentes occurrences où le mot γῆ désigne la Terre sainte : il prend alors une signification géographique, historique, théologique ou eschatologique, sans qu'il soit toujours possible de dissocier ces divers niveaux de sens : cf. 27, 1 (*Is.* 58, 14) ; 43, 6 (*Is.* 7, 16) ; 52, 4 (cf. *Is.* 1, 7) ; 58, 8 (*Gen.* 35, 6) ; 58, 12 (*Gen.* 28, 13.15) ; 62, 5 (*Jos.* 5, 15) ; 66, 3 (*Is.* 7, 16) ; 74, 4 (*Deut.* 31, 16) ; 75, 1 (*Exod.* 23, 20) ; 75, 2 ; 77, 4 ; 78, 1 (*Mich.* 5, 1) ; 78, 4 ; 106, 3 ; 108, 3 ; 113, 3 (ter) ; 113, 7 ; 115, 2 (*Zach.* 2, 16) ; 115, 5 ; 119, 5 ; 123, 5 (*Is.* 19, 24) ; 130, 1 (*Deut.* 32, 43) ; 132, 1.3 (bis) ; 138, 3 (?) ; 139, 3 (bis) ; 139, 4.5 ; cf. *I Apol.* 32, 3.4 ; 34, 1 (*Mich.* 5, 2) ; 44, 4 (*Is.* 1, 19) ; 53, 3. Le mot χώρα, en revanche, fait toujours référence à un concept géographique ou politique, sans autre valeur, même lorsqu'il désigne la Terre sainte : cf. 21, 3 ; 61, 4 ; 78, 1.7 ; 79, 2 ; 103, 3 ; 123, 6 ; 127, 2 ; 135, 6.

12 Verset très certainement compris comme une allusion à la seconde parousie « du haut des cieux » (cf. 14, 8*).

13 Cf. 35, 8*.

14 Commentaire en 26, 1*.

15 La disparition d'une partie de ces versets (...*πατὴρ ἡμῶν σύ, ἡμεῖς δὲ πηλός, ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντες.* (9)*Μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα καὶ μὴ ἐν καιρῷ μνησθῇς ἁμαρτιῶν ἡμῶν* LXX) est peut-être due à une faute de copiste, car leur contenu correspond tout à fait à la pensée de Justin. Elle pourrait avoir été causée par la répétition de καὶ νῦν (OTTO).

16 P. PRIGENT, *Justin...*, p. 269, trouve la citation « bien longue », et juge que « seuls *Is.* 63, 15-18 [...] sont concernés ». Une fois encore, pourtant, c'est bien l'ensemble du texte qui contribue à la démonstration de Justin. On y trouve en effet des allusion à la *dureté de cœur* (63, 17), et aux *péchés* (64, 5.6.7) qui justifient la destruction de Jérusalem et de son sanctuaire (64, 10-11), mais aussi l'exclusion de l'*héritage* (63, 17-18) sur la *Montagne sainte* (63, 18), lors de la *seconde Parousie* (64, 1), au jour du *jugement universel* (64, 2-3). Alors, seul connaîtra la *miséricorde divine* le Reste, en Israël, des *repentis* (63, 4), c'est-à-dire de ceux qui se seront convertis à la foi chrétienne. La citation est ainsi le creuset où se rencontrent les thèmes déjà abordés, mais encore riches de virtualités, et d'autres, qui tout en complétant les premiers, seront eux-mêmes précisés à mesure que progressera la démonstration.

Notes du chapitre 26

1 Sur ce thème, cf. 16, 4* et 18, 3*.

2 Ce commentaire permet de comprendre la substitution de μετανοοῦσιν à ὑπομένουσιν (LXX), en 25, 4. De même, ci-dessous, le rappel de ἔθνη (*Is.* 64, 8) qui figurait dans la citation de Justin, mais pas dans le texte des LXX (cf. 25, 5).

3 La « conversion des nations » représente essentiellement, pour Justin, leur renoncement à l'idolâtrie (*Dial.* 30, 3 ; 39, 2 ; 91, 3 ; *I Apol.* 14, 1-3 ; 25, 1-2), au mode de vie ancien et au péché (*Dial.* 116, 1-2 ; 119, 5 ; 121, 3 ; *I Apol.* 15, 7-8), ainsi que l'abandon de la violence pour l'amour du prochain (*Dial.* 110, 3 ; *I Apol.* 16, 4 ; 39, 1). Sur le parallèle entre la conversion des nations et le refus des juifs, voir aussi *I Apol.* 49, 1-5.

4 Séquences similaires en 56, 9 (théophanies) ; 80, 1 (rassemblement universel à Jérusalem) ; 85, 3 (exorcismes) ; 105, 4 (Salut des âmes, avant le Christ) ; 120, 5 (jugement eschatologique) et 130, 2 (*id.*). C'est toujours la Providence divine que Justin entend souligner.

5 Pour P. PRIGENT, *Justin...*, p. 269, « le paragraphe 1 cherche à se raccrocher aux thèmes abordés dans les chapitres 16 à 23 ». Il n'en est rien. Justin poursuit sa démonstration selon une méthode déjà éprouvée (11, 4 ; 14, 8* ; 17, 3*), et souvent mise en œuvre par la suite : ce paragraphe, comme le montrent les emprunts lexicaux à différents versets, est une nouvelle paraphrase recomposée de la citation qui précède. Il récapitule en outre, dans la perspective eschatologique du chapitre en cours, des thèmes abordés à différents moments de ce qui précède : persécution du Christ (16, 3.4* ; 17, 1* ; 18, 3*) ; refus de conversion de la part des juifs (12, 2* ; 17, 1) ; héritage sur la montagne sainte (25, 1*.3) ; conversion des

nations (25, 1*) ; justes qui n'ont pas connu la Loi (19, 4* s.) ; Reste (21, 1* ; 25, 1*). Il annonce enfin, par la référence à la conversion des nations (voir ci-dessus, n. 3), les développements sur le « véritable Israël » (chap. 135-140).

6 Citation qu'on retrouve en 65, 4 et 122, 3. Pour le sens de ce terme, voir la note 17 ci-dessous (sur *Is.* 63, 1).

7 Cf. 11, 2-4 et 17, 3.

8 Versets repris et commentés en 65, 4.7, et 122, 3-5.

9 Perspective universaliste (cp. *Is.* 49, 6, cité en 121, 4).

10 Cp. *Is.* 40, 10, cité en 50, 4.

11 Sur cette notion, voir 31, 7 (*Dan.* 7, 27) et 119, 3*.

12 Sur le thème du rachat, déjà annoncé en 19, 6* et 26, 3 (*Is.* 62, 12), voir aussi 30, 3 (Christ « Rédempteur ») ; 34, 5 (*Ps.* 71, 14) ; 83, 3 (rançon de Jérusalem) ; 86, 6 (Rédemption par la Croix et le baptême) ; 119, 3 (*Is.* 62, 12) ; 131, 3 (sortie d'Égypte).

13 Participe qu'il faut sans doute comprendre, selon le principe analogique qui préside à la composition du *Dialogue* et aux exégèses de Justin, en référence à *Is.* 54, 6 (13, 9) ; *Is.* 1, 7-8 (52, 4). Voir la note en 13, 8* sur *Is.* 54, 1 et les chapitres 139, 2-140, 1. La terre et la cité « abandonnées » ou occupées représentent La Terre promise ou Sion. A la dispersion d'Israël, à la dévastation du pays et à la destruction du sanctuaire correspond, dans la perspective eschatologique, le rassemblement espéré des nations, sur la Montagne sainte, lors de la seconde parousie.

14 Ces versets d'Isaïe 63, 1 s., sont traditionnellement associés à *Gen.* 49, 11, parfois rapprochés de *Ps.* 23, 7, et compris comme une prophétie du jugement eschatologique opéré par le Messie triomphant des forces du mal en un combat où il se couvre de son propre sang : cf. *Apoc.*, 19, 13-16 ; 14, 19 ; *Targum du Pentateuque*, I (*SC* 245, p. 439) ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 40, 5 ; ORIGENE, *Comm. in Jn.*, 6, 288 ; *Hom. in Jud.*, 7, 2. P. GRELOT, « L'exégèse messianique d'Isaïe 63, 1-6 », *RB* 70 (1963), p. 371-380. Justin ne commente jamais directement ce texte, mais sa signification messianique n'était certainement pas ignorée de lui. Voir ses commentaires de *Gen.* 49, 11 (54, 1-2*) et *Ps.* 23, 7 (36, 5-6*).

15 Sur ce thème et sa symbolique, voir 15, 5* ; 116, 3* et index analytique.

16 Le verbe ἀναβαίνειν – qui ne figure pas dans le texte des LXX – est utilisé le plus souvent, dans le *Dialogu*e, pour évoquer l'Ascension du Christ : cf. 17, 1* ; 36, 5 ; 38, 1 ; 39, 5 ; 85, 2 (exorcismes) ; 126, 1.

17 Autre terme (ἰσχύς, ἰσχύειν, ἰσχυρός) qui prend une connotation précise dans le *Dialogue* : la « force » du Christ est la dimension rédemptrice (λυτρόν) du « mystère » de la Croix (90, 4 ; 91, 1 ; 121, 3). Par la puissance de ce sacrifice, l'humanité est arrachée à l'influence des démons (cf. 30, 3 ; 76, 7).

18 Autres thèmes (Jugement et Salut) omniprésents dans les chapitres ultérieurs.

19 Cf. 69, 5 (*Is.* 35, 4) ; 85, 8 (*Is.* 66, 6) ; 130, 1 (*Deut.* 32, 43).

20 Titre du Christ (cf. 11, 1*).

21 P. PRIGENT, *Épître de Barnabé* (*SC* 172), n. 1, p. 182, suppose « l'existence d'une tradition groupant ces textes d'Isaïe dans le but de proclamer l'universalisme de l'Évangile ». Voir aussi, du même auteur, une précédente analyse in : *Les Testimonia...*, p. 63-64. Ces références scripturaires sont effectivement centrées sur l'universalisme. Mais on y trouve aussi d'autres thèmes (Christ « Lumière » ; Rédemption, Ascension, symbolique du vêtement et du sang, Jugement universel), qui sont assez essentiels dans l'œuvre pour justifier l'ensemble de la citation. Il n'est donc pas certain, comme le suggère P. PRIGENT (*ibid.*), que la citation d'origine devait se limiter à *Is.* 62, 12.

Notes du chapitre 27

1 Passage diversement traduit : « Si averteris pedem tuum in sabbatis » (MARAN) ; « Si ...a sabbatis » (OTTO) ; « Si averteris a sabbato pedem tuum » (JEROME). La traduction d'ARCHAMBAULT (« Si tu détournes ton pied de l'observation des sabbats ») n'a guère de sens ici, d'autant que c'est Tryphon qui parle. L'expression « fouler aux pieds », signifie « violer », « profaner ».

2 Tryphon donne ici la suite du passage d'*Isaïe* 58 que Justin avait utilisé en 15, 2-6, sans aller toutefois au-delà du verset 11... En évoquant par ailleurs *Is.* 58, 13 (12, 3*), Justin avait substitué – ou laissé substituer – τὰ ἀληθινὰ σάββατα à l'expression des LXX (τὰ σάββατα τρυφερὰ ἅγια) que Tryphon restitue ici... Les versets que ce dernier met en avant font dépendre l'*héritage* du respect des *sabbats* (*i. e.* de la Loi). Ils constituent donc une réponse directe et concise à toutes les considérations antérieures de Justin sur une justification sans la Loi à laquelle serait convié l'ensemble des nations (synthèse en 26, 1).

3 Cf. 18, 2* ; 25, 2*.

4 Cf. 19, 5*.

5 Cf. 19, 6*.

6 Cf. 82, 4.

7 Cf. *Ps.* 81, 3 (124, 2).

8 Verset vraisemblablement compris comme une allusion à la persécution du Juste (cf. 16, 3*.4 ; 17, 1* ; 18, 3*).

9 A rapprocher de *Matth.* 23, 27, cité en 17, 4 et 112, 4.

10 Ces textes, qui constituent pour l'essentiel un pamphlet contre l'enseignement des didascales (cf. 27, 4), ne se trouvent groupés que chez Justin. La dernière phrase est considérée tantôt comme une citation libre de *Rom.*, 3, 10-17, tantôt comme inspirée d'une même anthologie de prophéties utilisée par Paul et parvenue directement jusqu'à Justin. Cf. P. PRIGENT, *Justin...*, p. 271 ; E. F. OSBORN, *Justin Martyr* [Beiträge zur historischen Theologie, 47], Tübingen 1973, p. 135.

11 Cf. 19, 6* ; 20, 1*. Justin utilise partout ailleurs, pour désigner cette fonction de la Loi, le terme μνήμη. Il lui substitue ici ἀνάμνησις, terme généralement réservé à la commémoration eucharistique (41, 1 ; 70, 4 ; 117, 3).
12 Cf. 20, 1.
13 Reproche déjà exprimé en 12, 2 (*Is.* 6, 10) ; 17, 4 (*Matth.* 23, 24). Voir aussi 97, 4 ; 112, 4 (*Matth.* 23, 27) ; 123, 2 ; 123, 3 (*Is.* 42, 19) ; 134, 1. A l'aveuglement de ceux qui transmettent l'ancienne Loi, et de ses prosélytes s'oppose, pour Justin, l'action illuminatrice du Christ, Loi nouvelle, qui sauve également les nations de leur « aveuglement » : cf. *Is.* 42, 7 (26, 2 ; 65, 4 ; 122, 3) ; *Is.* 35, 5 (69, 5) ; *Is.* 42, 16 (122, 1).
14 La citation de référence est donnée et commentée en 69, 5.6.
15 Texte déjà cité en 20, 4. Voir aussi 119, 6 ; 123, 3 ; 130, 3.
16 P. PRIGENT, *Justin...*, p. 243-246, voit dans ce passage un « petit sommaire des prédictions de l'incrédulité juive », repris ultérieurement, mais d'une autre façon (123, 2-4), et s'inspirant d'un groupement de textes sur l'incrédulité d'Israël.
17 Cf. *Nombr.* 28, 9-10. Argument repris en 29, 3.
18 Condensé des chapitres précédents, dont on retrouve, dans le cadre nouveau d'une critique de la Loi orale, les thèmes directeurs (circoncision, huitième jour, sabbat, justification). Cette série de questions vise à montrer qu'une lecture « littérale » de la Loi rend, selon Justin, les prescriptions divines incohérentes ou incompatibles entre elles. Comme l'Apologiste se déclare par ailleurs convaincu que les Écritures ne comportent pas de contradictions (65, 2), c'est donc dans leur interprétation par les didascales que résident, à son avis, les inconséquences... Sur de tels arguments, Justin ne s'attarde pas (étude en cours sur l'argumentation contre le sabbat et la circoncision chez les auteurs chrétiens, de l'antiquité au Moyen âge).

Notes du chapitre 28

1 Cf. 19, 3-5.
2 Cf. 23, 4*.
3 Justin désigne par les termes ὁμιλία, ὁμιλεῖν l'entretien en cours (68, 8 ; 137, 3), et plus généralement l'activité missionnaire ou apologétique (28, 2 ; 82, 4 ; 85, 5), mais sans préciser alors si celle-ci prend la forme d'une discussion ou d'une « homélie ». D'où les hésitations des traducteurs. Le terme semble cependant désigner plus particulièrement une forme collective d'enseignement (entretiens publics). C'est le sens qu'il prend dans les *Homélies clémentines* (enseignement de Pierre) : cf. B. POUDERON, « Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II^e^ siècle : les Écoles d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie », in : *Les Pères apologistes et la culture grecque*, Paris 1998, pp. 242 et 248. Dans tous les cas, cependant, Justin rappelle que cette activité s'appuie sur l'exégèse des Écritures : celles-ci

constituent à la fois l'objet du discours et une preuve de sa validité. La phrase est ici construire selon un parallélisme prononcé que souligne la double structure τε ...καί. Mais si la distinction entre τῶν γραφῶν et τῶν πραγμάτων est aisée, il est plus difficile de dissocier τὰς ἀποδείξεις et τὰς ὁμιλίας. De même, si le rapprochement entre τῶν γραφῶν et τὰς ἀποδείξεις n'a rien de surprenant dans le *Dialogue*, il est difficile de restreindre les ὁμιλίαι aux réalités (πράγματα) sur lesquelles Justin s'appuie souvent. Faut-il pour autant considérer ce parallélisme comme purement rhétorique ? Cela ne correspondrait pas à la manière de Justin qui fait généralement un usage justifié des ressources du style (voir à ce sujet l'étude annoncée ci-dessus, n. 11, p. 2).

4 Précision rappelée en 29, 1, 3 et 92, 4.

5 Cp. TERTULLIEN, *De cult. fem.*, II, 9, 8 (« sumus in quos decurrerunt fines saeculorum »).

6 Cf. 23, 3* (prosélytes) et 14, 8* (seconde parousie). C'est cette tension eschatologique qui motive l'activité apologétique de Justin. Voir Introduction : Destinataires, p. 155-156.

7 Verbe à connotation eschatologique : cf. *Dan.* 7, 13.22 ; 12, 12 ; *Matth.* 12, 28 ; *Lc.* 11, 20. Le texte de *Daniel* 7, 13.22 est souvent cité ou évoqué par Justin, (31, 1-7 ; 76, 1 ; 79, 2 ; 86, 1 ; 110, 2 ; 120, 4 ; *I Apol.* 51, 9), mais jamais avec le verbe φθάνειν des LXX.

8 Référence probable à *Is.* 29, 13 (*μάτην δὲ σέβονταί με, ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας διδάσκοντες*), qui vient d'être partiellement cité en en 27, 4, et sera invoqué à plusieurs reprises par la suite (39, 5 ; 48, 2 ; 140, 2). Citation complète en 78, 11.

9 Cf. 15, 7*.

10 Le texte de Jérémie est paraphrasé avec des termes ou des compléments empruntés à la Parabole du Semeur (cf. 125, 2). Justin dira plus tard (120, 2*) qu'une partie des fils d'Abraham, nourrie par des doctrines d'amertume, sera « comme le sable sur le bord de la mer » (cf. *Gen.* 22, 17), stérile et infécond (ἄγονός τε καὶ ἄκαρπος). Cette symbolique de la terre stérile se retrouve en 69, 4*, à propos des nations qui vivent dans le « désert de la connaissance de Dieu » (τοῖς ἐρήμοις γνώσεως θεοῦ). Voir aussi 14, 1*.8* (thèmes de la pluie et de l'eau vive), 49, 8* (image du fruit), et 53, 1* (image de la vigne). Il est donc naturel que Justin poursuive ici par un appel à la « connaissance » de Dieu qui féconde les cœurs.

11 Cf. *Matth.* 13, 8 et 23 (*τὴν καλὴν γῆν*). Image commentée en 125, 1-2*. Voir aussi *Is.* 58, 11, cité en 15, 6*, et ci-dessous l'expression : τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομήν.

12 Versets traditionnellement utilisés dans l'argumentation chrétienne contre le judaïsme : cf. *I Apol.* 53, 11 (texte attribué à Isaïe) ; BARNABE, *Ep.*, 9, 6 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, V, 4, 10 ; V, 13, 7 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 9, 79, 1 ; CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 8 ; ORIGENE, *Cels.*, I, 22 ; cf. V, 41 ; *Hom. in Gen.*, 3, 4.6 ; JEROME, *In Jer.*, II, 10 (*PL* XXIV, 746 A) ; ÉPIPHANE, *Haer.*, 30, 33 (*PG* XLI, 469 B) ; APHRAATE, *Exp.*, 11, 10 ; AMBROISE, *Epist.*, 72, 5-6 (*PL* XVI, 1245 A-B), etc. Pour l'étude textuelle du verset d'Isaïe dans la tradition chrétienne, voir P. PRIGENT, *Les Testimonia...*, p. 56-58. PHILON (*Spec. leg.*, 1, 1-11 ; *Quaest. Gen.*, 3, 46.48.52) attribuait déjà une signification morale à la circoncision. FLAVIUS JOSEPHE rappelait lui aussi que d'autres peuples la pratiquaient : *Ant. jud.*, I, 214 ; VIII, 262 ; *C. Ap.*, 1,

22, 169 (d'après Hérodote). Les auteurs chrétiens en tirèrent argument pour affirmer qu'elle n'était pas essentielle au Salut, mais avait seulement valeur de signe. ARCHAMBAULT (*ad loc.*) pense que Justin a pu s'inspirer ici d'ARISTON DE PELLA, car on retrouve la même remarque dans l'*Altercatio Simonis et Theophili*, 5, 18, qui a pour base le *Dialogue de Jason et Papiskos*. Les auteurs païens étaient également conscients que la circoncision était pratiquée par d'autres peuples qu'Israël. Certains pensaient même qu'elle avait été empruntée aux Égyptiens : HERODOTE, *Hist.*, II, 104, 1-3 ; DIODORE DE SICILE, *Bibl. hist.*, I, 28, 3 : cf. Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Hildesheim 1963², pp. 1-3 et 69.

13 *S. e.* « qui la pratiquent tous ». Dans la phrase qui suit, Justin éclaire à nouveau les versets de l'Ancien Testament par une référence tirée du Nouveau Testament.

14 Cf. 14, 1*.

15 Cf. 23, 1*.

16 Cf. 14, 1 (Τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος...) ; 92, 4 (καὶ περιτομὴν ἔχοντες τὴν ὠφελοῦσαν ἡμᾶς τοὺς κεκτημένους). G. VISONA traduit l'adjectif καλή par « giusta », expliquant en note qu'il correspond à « ce qu'une chose doit être » (ciò que una cosa deve essere) ; OTTO : « praeclara » ; WILLIAMS : « fair » ; RUIZ BUENO : « buena ». Même si le sens philosophique (cf. 2, 4 et 4, 1 : τὸ καλὸν καὶ ...ἀγαθόν) et moral (cf. 45, 34 : τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια ; τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά) n'est pas exclu, il semble préférable de conserver ici à l'adjectif sa signification concrète, plus conforme au réseau de métaphores bibliques à travers lesquelles, dans le *Dialogue*, se développe le thème de la circoncision : cf., ci-dessus, 28, 3* (νειὸς καλή, καλὴ καὶ πίων ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) et 114, 4* (la « belle pierre » de la seconde circoncision).

17 Avant sa conversion, Justin croyait que seule la philosophie permettait d'accomplir ce qui est agréable à Dieu : θεῷ φίλον (*Dial.* 3, 3 ; cf. *I Apol.* 10, 4). Il découvre ensuite l'amour des prophètes, et des « amis du Christ » : οἵ εἰσι Χριστοῦ φίλοι (8, 1). Dans la tradition biblique, juive, chrétienne et musulmane, Abraham est désigné comme « celui que Dieu a aimé » ou « l'ami de Dieu » (φίλος θεοῦ) : cf. *Is.* 41, 8 ; *II Chron.*, 20, 7 ; *Dan.* 3, 35 ; *Jubilés*, 19, 9 ; *Jac.* 2, 23 ; CLEMENT DE ROME, *Ep. ad Cor.*, 10, 1 (liste de Justes) et 17, 2 ; *Hom. clém.*, XVIII, 13, etc. Mais Justin n'y fait jamais allusion directement. PHILON applique ce titre à Moïse (*Sacrif.*, 130 ; cf. *Exod.* 33, 11), à Abraham (*Abr.*, 273 ; *Sobr.*, 56), et à tous ceux qui pratiquent la vertu et la contemplation (*Leg.*, 3, 71 ; *Somn.*, 2, 219.297 ; *Ebr.*, 23).

18 Rappel de l'accueil réservé aux offrandes (δῶρα) d'Abel et d'Abraham incirconcis (19, 3-4), et introduction de la citation de Malachie sur le « sacrifice universel » des chrétiens, déjà annoncée en 22, 9*. Les termes θυσία (60 occ.), θυμίαμα (2 occ.), et προσφορά (20 occ.) ne semblent pas correspondre à des catégories nettement différenciées pour Justin : chacun d'entre eux est utilisé à la fois pour les offrandes ou les sacrifices de la Loi, et pour ceux des Justes (antérieurs à cette Loi) ou des chrétiens.

19 Cf. 22, 1*.

20 Autre texte classique dans l'arsenal polémique des auteurs chrétiens (cf. 41, 2*). Le dernier verset doit être lu comme un rappel des accusations portées en 17, 2* (cf. 21, 1), à propos des calomnies antichrétiennes.

21 Justin ne cite qu'une fois ce texte, que la polémique chrétienne utilise aussi fréquemment comme prophétie de la vocation des nations. Cf. TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 3, 11 ; CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 21 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 9, 80, 2, etc.

Notes du chapitre 29

1 Nouvelle récapitulation dont certains éléments (Malachie, Jérémie) sont empruntés à ce qui précède (chap. 28), et d'autres (David) à un psaume qui sera cité et commenté ultérieurement (chap. 36). Le lien entre ces textes repose sur les termes communs δοξάσωμεν et δόξης. Les notions de sacrifice chrétien (θυσία [αἰνέσεως]) et de glorification (δοξάζειν) étaient déjà réunies au *Ps.* 49, 23, que Justin cite en 22, 10. On les retrouve aussi en 41, 2-3, dans une interprétation eucharistique de *Mal.* 1, 11.

2 Rassemblement des nations déjà évoqué en 13, 2 (*Is.* 52, 12) ; 24, 3 (*Jér.* 3, 17).

3 Titre du Christ (cf. Appendice 12, p. 1008).

4 Autre titre du Christ (*ibid.*, p. 1010-1012). Les différentes prophéties dont il procède, ainsi que leurs commentaires, expriment, pour l'essentiel, la glorification de la Résurrection et de l'Ascension. Voir aussi 77, 2-3 (sur *Is.* 8, 4 et l'adoration des mages), et 125, 1-3 (sur la signification du nom d'*Israël*). Les deux titres ici réunis, résument et annoncent les développements consacrés à l'action salvatrice du Christ qui, par sa Passion, libère les nations de la soumission aux démons (*i. e.* de l'idolâtrie), et de la mort.

5 La tournure εὐδοκεῖν εἰς est exceptionnelle (cf. *Matth.* 12, 18 ; *II Petr.*, 1, 17).

6 Cf. 22, 11 (Οὔτε οὖν θυσίας παρ' ὑμῶν λαμβάνει...), et 116, 3 (ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες). Même affirmation chez TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 5. D. GILL, « A Liturgical Fragment in Justin's *Dialogue* 29, 1 », *HThR* 59 (1966), p. 98-100, croit voir dans ce passage la citation d'un hymne eucharistique. Certains de ses arguments peuvent être retenus : première personne du pluriel (δοξάσωμεν) ; utilisation probable de *Mal.* 1, 10-12 et *Ps.* 17, 44-45 dans le rituel eucharistique ; exclusion de Tryphon dans cet appel aux nations. D'autres sont moins convaincants : l'essentiel de la démonstration repose en effet sur l'idée que ni dans sa thématique d'ensemble, ni dans le détail de son lexique, ni dans sa tonalité générale ce passage ne correspond au contexte dans lequel il se trouve placé. Or le style biblique ou prophétique n'est pas exceptionnel dans le *Dialogue* (cf. 12, 3 ; 14, 2 ; 15, 1.7 ; 18, 2 ; 24, 3 ; 28, 2.3). Si d'autre part le vocabulaire est inhabituel ici, il correspond étroitement aux citations qui précèdent et à certains développements ultérieurs (voir ci-dessus). L'emprunt à un texte liturgique n'est donc pas exclu, mais l'insertion n'en serait pas artificielle. Ces exhortations offrent en effet, conformément à la

méthode habituelle de Justin, une *paraphrase* des citations scripturaires dont elles s'inspirent, qui est aussi – et simultanément – une nouvelle *transition* dans l'économie générale de l'œuvre. Si Justin affirme juste après qu'il ne procède à aucune manipulation des Écritures, c'est sans doute parce qu'une telle méthode était propre à susciter des réserves de la part de ses interlocuteurs... Pour les différentes interprétations de ce passage, voir Introduction : Destinataires, p. 139-140.

7 Même expression à propos d'Abraham, en 11, 5 (cf. 29, 3). Justin se situe ici dans la descendance d'Abraham selon la foi.

8 Celui des prosélytes (cf. 14, 1*).

9 Le verset de Matthieu, annoncé ici, sera cité en 49, 3. Il dit précisément que celui qui viendra après Jean baptisera « *en* Esprit saint » (*ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). L'absence d'article, exceptionnelle dans le *Dialogue* (cf. 4, 1* ; 7, 1*), et maintenue malgré le changement de préposition, est donc, ici comme ailleurs, intentionnelle et signifiante. J. E. MORGANN-WYNNE, « The Holy Spirit and Christian Experience in Justin Martyr », *VigChr* 38 (1984), p. 172-173, fait remarquer que dans cette interrogation rhétorique, le participe parfait βεβαπτισμένῳ suggère le caractère *permanent* des effets du baptême. Cf. 114, 4* (thème de l'eau vive et de la circoncision spirituelle).

10 C'est le reproche qu'IRENEE (*Adv. haer.*, I, 8, 1) adresse aux gnostiques : « Ils bouleversent l'ordonnance et l'enchaînement des Écritures et, autant qu'il dépend d'eux, ils disloquent les membres de la vérité. » (trad. A. Rousseau : *SC* 264, p. 113) ; « Ils rassemblent ensuite des textes et des noms épars et, comme nous l'avons dit, ils les font passer de leur signification naturelle à une signification qui leur est étrangère. » (I, 9, 4 : *ibid.* p. 147). Sur l'utilisation des Écritures par Justin, voir Introduction : Exégèse (p. 109-128).

11 Zacharie n'a pas encore été cité jusqu'alors. Justin a sans doute à l'esprit *Mal.* 1, 11. Il attribue par erreur des textes de Zacharie à Osée (14, 8), de Malachie à Zacharie (49, 2), de Zacharie à Sophonie (*I Apol.* 35, 10 s.), de Daniel à Jérémie (*I Apol.* 51, 8 s.), de Jérémie à Isaïe (*I Apol.* 53, 10 s.), et sans doute d'Isaïe à Jérémie (12, 2). Pour *I Apol.* 35, 10 s., voir l'analyse de P. PRIGENT, *Justin...*, p. 279-285, qui conclut par l'hypothèse d'une source (Testimonia) réunissant les deux textes cités avec une fausse attribution.

12 Le verbe ἀναγράφειν est toujours utilisé, dans le *Dialogue*, à propos de Moïse (69, 2 ; 99, 3 ; 126, 3 ; 131, 4). La référence à l'ordre donné en *Exod.*, 17, 14 : *Écris cela, en mémorial, dans le livre* (*κατάγραψον τοῦτο εἰς μνημόσυνον ἐν βιβλίῳ*) est explicite en *Dial.* 131, 4. Tryphon doit être sensible à ce classement des livres bibliques selon l'ordre de leur importance dans le canon juif (Hagiographes, Prophètes, Loi). L. W. BARNARD, « The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr », *VT* 14 (1964), p. 403.

13 Justin n'emploie γράμμα que deux fois dans le *Dialogue* (cf. 70, 5). Il semble que ce terme soit alors choisi par opposition à γραφή / γραφαί, pour désigner la « lettre » des Écritures.

14 Cf. 82, 1 et *I Apol.* 59, 1. Même idée chez BARNABE, *Ep.*, 4, 6 ; 14, 4 ; Ps.-JUSTIN, *Cohort. ad Graec.*, 10 et 13 ; EUSEBE, *Dem. év.*, I, 6. Thèse opposée chez TERTULLIEN, *De test. an.*, 5.

15 Cf. 48, 4 ; 85, 7 ; 137, 7. Justin recommande souvent, au contraire, de ne pas se laisser « convaincre » (πείθεσθαι) par les didascales (48, 4 ; 71, 1 ; 137, 2).
16 Cf. 55, 3* ; 113, 1.
17 Cf. 10, 3 ; 28, 2*.
18 Cf. 19, 3*.
19 Arguments étudiés dans l'étude annoncée en 27, 5.
20 Cf. 23, 3*.
21 Cf. 27, 5*.
22 Τὰ νόμιμα est un vieux terme légal (cf. LIDELL-SCOTT, p. 1179) par lequel, selon Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, p. 46, Justin pourrait vouloir souligner l'antiquité de la Loi. Il l'utilise à nouveau en 52, 3 et 67, 5.
23 Cf. 19, 4-5* ; 23, 1. Justin combine en un seul paragraphe des arguments tirés de la Création, du cosmos, de la Loi et de l'histoire du Salut. Une première synthèse apparaissait en 27, 5.

Notes du chapitre 30

1 Le même verbe (συκοφαντεῖσθαι) est utilisé en 34, 3 et 64, 6 (*Ps.* 71, 4) ; 92, 5 (préceptes éternels) et 94, 4. Il semble, à travers ces différents passages, que Justin vise simultanément les enseignements des didascales et ceux des hérétiques. Par les « inconséquences » ou les silences (cf. 28, 1) de leur exégèse – en particulier à propos des préceptes –, les didascales seraient considérés comme indirectement responsables des thèses gnostiques. Étude du sens de ce verbe dans la LXX et dans le monde hellénistique in : E. HATCH, *Essays in Biblical Greek*, Oxford 1889, p. 89-91.
2 Cf. 23, 1*.
3 Justin dira plus loin – ou fera dire à son interlocuteur – que les enseignements chrétiens paraissent « paradoxaux » (38, 2 ; 48, 1-2 ; 49, 6) pour qui s'en tient à l'exégèse rabbinique.
4 Affirmation fondamentale dans le *Dialogue* (cf. 58, 1 ; 78, 10.11 ; 92, 1 ; 100, 2 ; 119, 1), mais secondaire dans l'*Apologie* (*II Apol.* 13, 6). Voir aussi *Dial.* 7, 2-3 et 112, 3. Cette grâce a été « transférée » au peuple des chrétiens (cf. 32, 5*), mais ses effets peuvent être partagés (58, 1, etc.). Cf. N. PYCKE, « Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez Justin », *EThL* 37 (1961), p. 52-85. R. JOLY, *Christianisme et Philosophie*, p. 104-113, considère pour sa part que N. PYCKE procède à une « valorisation excessive » de la notion de grâce chez Justin, en négligeant les aspects rationnels de son exégèse.
5 Accusation courante : cf. 13, 6 (*Is.* 53, 9) ; 17, 2 (*Is.* 3, 9) ; 64, 2-3 ; 98, 4 et 104, 1 (*Ps.* 21, 17) ; 107, 1-2 (comparaison avec Ninive) ; 133, 2 (*Is.* 3, 11) ; 135, 4 (*Is.* 65, 12) ; 136, 2 (*id.*) ; 137, 3 (*Is.* 3, 9). Par ce terme (πονηρεύειν, πονηρός), Justin désigne essentiellement le refus de

croire et la persécution du Juste. Le rapprochement avec les anges mauvais (πονηροὶ ἄγγελοι) est explicite en 141, 2, dans le cadre d'une réflexion sur le libre arbitre et le châtiment.

6 Sur ces deux termes – réunis seulement ici – voir M. MERINO, « La conversión cristiana. El concepto de ἐπιστρέφειν y μετανοεῖν en San Justino », *Studium legoniense* 20 (1979), p. 89-125 (riche bibliographie ; commentaire de ce passage, p. 112-113). Sur le thème de la conversion, voir encore, du même auteur : « La conversión cristiana en relación con la fe y el Sacramento del Bautismo según san Justino », in : P. Rodriguez (éd.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos*, Pamplona 1983, p. 683-688 (commentaire de *I Apol.* 61, 2-3) ; « Los caminos de la conversión cristiana en el pensamiento de san Justino Mártir », *Revista agustiniana* 27 (1986), p. 117-146 (itinéraires et instruments de la conversion) ; « Condicionantes espacio-temporales de la conversión en San Justino Mártir », *Scripta Theologica* 19 (1987), p. 831-840 (nécessité d'une transformation intérieure, manifestée par la confession en actes du Christ).

7 Dans tout ce chapitre, Justin va s'appuyer sur le *Ps.* 18, qui n'apparaît pas dans les manuscrits. On peut supposer, comme OTTO, que ce psaume était suffisamment connu des deux interlocuteurs pour que sa reproduction intégrale soit jugée inutile. Cela ne correspondrait toutefois pas à la méthode de Justin qui donne toujours un texte avant de le paraphraser. ARCHAMBAULT fait remarquer dans son commentaire que l'expression διὰ τοῦ ψαλμοῦ (§ 2) est singulière pour désigner un psaume non cité. On constate en effet, à l'appui de cette remarque, que partout ailleurs dans le *Dialogue*, l'expression ὁ ψαλμός fait référence à un psaume déjà cité ou sur le point de l'être : *Ps.* 109 (33, 1 ; 36, 5 ; 83, 2) ; *Ps.* 71 (34, 2.3.7) ; *Ps.* 98 (37, 3) ; *Ps.* 95 (73, 2 ; 74, 1.2) ; *Ps.* 23 (85, 1) ; *Ps.* 21 (97, 4 ; 98, 1 ; 99, 1.3 ; 101, 1 ; 103, 1 ; 105, 1 ; 106, 1) ; *Ps.* 81 (124, 4). Les allusions ultérieures au Psaume 18 sont d'autre part fort nombreuses : 30. 2 (v. 8. 11.14) ; 30, 3 (v. 8. 14.15) ; 32,5 (v. 8) ; 34, 1 (v. 8) ; 42, 1 (v. 2.4.5) ; 61, 1 (v. 1) ; 64, 7 (v. 7) ; 64, 8 (v. 2-7) ; 69, 3 (v. 6) ; 76, 7 (v. 6) ; 110, 3.4 (v. 5) ; 117, 1 (v. 5). Conformément à la méthode utilisée pour l'ensemble des citations *in extenso* qui apparaissent dans la première partie du *Dialogue*, les différents versets de ce texte donneront lieu, par la suite, à des commentaires répartis en plusieurs endroits de l'œuvre. Justin affirme enfin, en 64, 7, avoir déjà cité ce texte. Tout porte donc à croire qu'il figurait ici. Sa réinsertion dans le texte – d'après *Dial.* 64, 8 pour les versets 2 à 7, et les LXX pour les suivants – rend incontestablement plus intelligible le contexte immédiat et les références ultérieures. Si Justin désigne comme « prophétie » le psaume évoqué, c'est vraisemblablement parce qu'il en lit tous les éléments dans une perspective chrétienne. Il n'est pas exceptionnel qu'un psaume soit présenté par lui comme « prophétie » : 85, 1.4 (*Ps.* 23) ; 87, 6 (*Ps.* 67), ou David comme « prophète » (cf. 49, 3*). La précision « après la mort de Moïse » est explicitée en 34, 1, après une nouvelle allusion au *Ps.* 18 : « Ainsi, là où la Loi du Seigneur est déclarée 'sans tache' (*Ps.* 18, 8), vous interprétez non de la Loi qui doit venir *après celle-là*, mais de celle qui fut donnée *par l'intermédiaire de Moïse*, bien que Dieu proclame qu'il instituera une 'Loi *nouvelle*' et une 'Alliance *nouvelle*' (*Jér.* 31, 31 ; cf. *Hébr.* 8, 8) ». Cette précision, très elliptique ici,

correspond sans doute à une insistance renouvelée sur le caractère provisoire de la Loi instaurée par Moïse, par opposition à la crainte de Dieu « qui subsiste à jamais » (*Ps.* 18, 10a), et à ses jugements fixés « pour demeurer les mêmes » (*Ps.* 18, 10b). L'expression τὰ αὐτὰ δίκαια paraît procéder de ἐπὶ τὸ αὐτὸ (*Ps.* 18, 10).

8 Le pronom αὐτά doit être rapporté à τὰ κρίματα (*Ps.* 18, 10-11) si le psaume a été cité, à τὰ διδάγματα (§ 1) s'il ne l'a pas été.

9 Cf. 32, 5*.

10 Cf. 7, 3 ; 35, 2 ; 39, 6. Peut-être une référence à *I Tim.* 4, 1.

11 Même expression en 85, 4.

12 Notion (θεοσέβεια) que Justin associe généralement à la conversion et à la foi : cf. *Dial.* 44, 2 ; 46, 6 ; 52, 4 ; 53, 6 ; 58, 2 ; 91, 3 ; 93, 2 ; 110, 2.4 ; 118, 3 ; 119, 6 ; 131, 5.

13 Pour le renoncement aux cultes idolâtres, voir aussi *Dial.* 11, 4 ; 46, 7 ; 69, 4 ; 91, 3 ; 113, 6 ; 130, 4 ; *I Apol.* 14, 1-3 ; 25, 1-2 ; 49, 5. La première personne du pluriel, que l'on retrouve dans plusieurs de ces références (*Dial.* 11, 4 ; 46, 7 ; *I Apol.*, 25, 1.2) inclut sans doute l'auteur de ces propos.

14 Seule occurrence et unique source, dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, attribuant directement au Fils ce titre généralement réservé au Père.

15 Cf. 19, 6* et 26, 3* (sur λυτρόω).

16 Sur la « force » (ἰσχύς) ou « puissance » (δύναμις) du nom de Jésus, voir 85, 1-3 (exorcismes) ; 34, 6* (*Jésus* et *Israël*) ; 49, 8* ; 90, 4* et 91, 3* (combat contre Amalek) ; 64, 8 et 69, 3 (sur *Ps.* 18, 6) ; 75, 1-3* (changement de nom : Josué-Jésus) ; 83, 4* et 102, 5* (« puissance » du Verbe) ; 115-116** (Jésus, le Grand prêtre) ; 121, 3* ; 125, 1* (étymologie d'*Israël*).

17 Cf. 11, 2 (οὗ καὶ τὸ ὄνομα πᾶσα ἀρχὴ δέδιεν) ; 49, 8 (ὃν καὶ τὰ δαιμόνια φρίσσει καὶ πᾶσαι ἁπλῶς αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τῆς γῆς) ; 121, 3 (καὶ πάσας τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς βασιλείας τούτου τὸ ὄνομα παρὰ πάντας τοὺς ἀποθανόντας δεδοικέναι) ; 131, 5 (ὅτι μέλλει ἐξολοθρευθήσεσθαι τὰ δαιμόνια καὶ δεδιέναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ).

18 Sur de telles formules, cf. 85, 2*. L'existence de ces pratiques d'exorcisme dans le christianisme, est attestée dès l'origine (cf. *Lc.* 10, 17 ; 9, 49 ; *Mc.* 9, 38 ; *Act.* 16, 18 ; 19, 13, etc.). ORIGENE y fait souvent allusion, avec des descriptions parfois assez précises (*Cels.*, I, 6. 24.67 ; II, 33.49.51). Sur cette question, voir M. SIMON, *Verus Israel*, chap. XII : « Superstition et magie », p. 394-431 ; H. LECLERCQ, art. « Exorcismes », *DACL* V, 1, col. 964-978 ; J. FORGET, art. « Exorcismes », *Dictionnaire de Spiritualité*, V, 2, col. 1762-1780. Chez Justin, E. F. OSBORN, *Justin Martyr*, p. 55-65.

19 Voir encore *Dan.* 7, 27, cité en 31, 7. Formules similaires en 39, 7 ; 76, 6 ; 85, 2-3 ; 121, 3 et *I Apol.* 40, 7. IRENEE, *Dem.*, 96-97 : ᾧ καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται καὶ τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ καὶ ἡ πᾶσα ἀποστασία (*SC* 406, p. 215, et n. p. 345).

20 Le terme οἰκονομία, pris dans un sens théologique, est paulinien : il désigne l'ensemble des composantes du Salut, dont l'Incarnation est le centre (*Éphés.* 1, 10 ; 3-9). Dans

le *Dialogue*, ce terme renvoie généralement à l'Incarnation et à la Passion (dessein de la Providence divine). En 134, 2* et 141, 4, il est associé à la typologie des mariages des Patriarches. Cf. O. LILLGE, *Das patristische Wort οἰκονομία. Seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes* [Diss.], Erlangen 1955.

Notes du chapitre 31

1 A travers les exorcismes (pour le verbe παρακολουθεῖν, cf. 11, 4*).
2 Cf. 14, 8*. W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandreia, Justin und Irenaeus,* Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1915, p. 283, trouve la transition « artificielle ». Il est évident que la Loi n'est plus au centre du débat. Mais il ne s'agit pas ici d'une « digression » (ARCHAMBAULT). La Loi sera à nouveau évoquée (33, 2 ; 40-43), les parousies ont déjà été mentionnées (14, 8* ; 25, 3* ; 28, 2*), et elles ne constituent pas l'unique préoccupation des chapitres qui suivent. Justin y revient simplement dans un autre contexte.
3 Cf. 14, 8*.
4 Cf. 32, 1*.
5 Texte en accord avec les LXX, mais présentant de nombreux points communs avec Théodotion. Cf. H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902 (1914²), p. 421-423 ; P. PRIGENT, *Justin...*, p. 78-81 ; D. BARTHELEMY, « Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante », *RB* 60 (1953), p. 26 ; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, p. 88-90. Pour l'interprétation de la prophétie, cf. R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles* [Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 28], Tübingen 1986, p. 227-231 ; E. DAL COVOLO, « Regno di Dio nel *Dialogo* di Giustino *con Trifone Giudeo* », *Augustinianum* 28 (1988), p. 116 s. Cette citation de Daniel est la plus longue qu'on trouve chez les auteurs chrétiens des deux premiers siècles. On considère généralement que seuls les versets 13 et 14 (seconde parousie) suffisent dans ce contexte, tout en admettant que l'ensemble de la citation doit être attribué à Justin... Comme précédemment, il faut prendre en considération l'ensemble du texte, qui, autour du thème central, présente, de façon explicite ou allusive, un faisceau d'autres motifs tout aussi essentiels dans le *Dialogue* : jugement universel, rassemblement des nations, victoire sur les puissances du mal, hérésies et persécutions, peuple saint, héritage, Millénaire, Royaume de Dieu.

Notes du chapitre 32

1 Pour le premier adjectif (ἔνδοξος), cf. *Is.* 63, 15 (25, 2) ; *Is.* 64, 3 (25, 4) ; *Mal.* 1, 11, 28, 5 ; *Dan.* 7, 14 (31, 4). Voir aussi *Ps.* 23, 7-10 (nombreuses allusions ; exégèse en 36, 4-6) ; *Is.* 33, 17 (70, 3.4). Sur la seconde parousie « glorieuse », voir 14, 8*. L'attente d'un Messie glorieux, exprimée ici par Tryphon, est rappelée en 110, 1. Cp. 8, 4* (Messie caché). Le second adjectif (μέγας) se réfère à *Deut.* 10, 17 (16, 1 ; 55, 1) ; *Ps.* 98, 2.3 (37, 3 ; 64, 4) ; *Ps.* 95, 4 (73, 3). C'est sans doute délibérément qu'en 34, 7, dans son commentaire du *Ps.* 71, Justin qualifie Salomon de roi *grand* et *illustre* (ἐπιφανὴς καὶ μέγας), alors qu'il dit ici que le Christ est *glorieux* et *grand* (ἔνδοξον καὶ μέγαν). L'un des chapitres ultérieurs (65) sera en effet consacré au débat à propos de la *gloire* réservée à Dieu ou donnée au Messie. Aucun de ces deux qualificatifs n'apparaît dans le texte de Daniel qui vient d'être cité, mais chacun d'eux apporte avec lui l'éclairage particulier des contextes auxquels il renvoie (antérieurs et postérieurs à ce passage), et des commentaires qui en sont proposés par Justin. Ils sont donc choisis avec discernement, et correspondent à une intention précise constitutive de la démarche – non linéaire mais néanmoins rigoureuse – qui est propre à Justin.

2 Cette « royauté éternelle » est destinée au peuple des saints : 46, 1 ; 109, 3 (*Mich.* 4, 7) ; 113, 5 ; 116, 2 ; 117, 3 ; 139, 5 ; 140, 2 ; cf. 32, 2 (Salut éternel). Elle est associée à la « résurrection éternelle » : 81, 4 ; 113, 4 ; 120, 5, et au « royaume éternel » du Christ : 31, 4 (*Dan.* 7, 14), 7 (*id.*) ; 32, 1 ; 39, 7 ; 38, 4 (*Ps.* 44, 7) ; 56, 14 (*id.*) ; 76, 1 (*Dan.* 7, 13-14) ; 79, 2 (*id.*) ; 135, 1. « Roi éternel », le Christ est aussi, selon *Ps.* 109, 4, « prêtre éternel » (19, 4 ; 32, 6 ; 33, 1.2.3 ; 34, 2 ; 36, 1 ; 42, 1 ; 63, 3.4 ; 83, 2.3 ; 96, 1 ; 113, 5 ; 118, 2), « Loi éternelle » (11, 2 ; 43, 1 ; 122, 5), ou encore « Alliance éternelle », selon *Is* 55, 3 (12, 1 ; 14, 4). L'héritage est promis à ceux qui observent ses « préceptes éternels » (cf. 23, 1 et l'article annoncé ci-dessus, n. 4, p. 647). La « royauté éternelle » est également évoquée dans le N.T. (*Matth.* 25, 34.46 ; cf. *Mc.* 9, 43-47 et 10, 17-25). Tryphon accepte l'interprétation de *Dan* 7, 13 selon laquelle le « Fils de l'homme » serait une figure messianique individuelle (contrairement à l'exégèse courante, qui y reconnaît, comme dans le « peuple des saints » du même texte, une représentation imagée d'Israël). Cette exégèse était connue dans le judaïsme : cf. *I Hénoch*, 37-71 (en part. chap. 46) ; *IV Esdras*, 13 ; *TB Sanh.*, 38b, où R. Akiba, attribuant les trônes de *Dan.* 7, 9 à Dieu et David, semble y faire allusion. Sur les différentes lectures de *Dan.* 7, voir STRACK-BILLERBECK, I, 486 ; 956 s. ; J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, Londres 1956, pp. 229-231 ; 291-292 ; 358-360 ; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1959, p. 352-362. A. J. B. HIGGINS, « Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* », *NT* 9 (1967), p. 301-302, faisant remarquer que ces propos de Tryphon s'accordent mal avec son refus d'un Messie préexistant (48, 1) ou de nature divine (49, 1), considère qu'ils ont été attribués par Justin à son interlocuteur, « pour les besoins de la discussion ». (cf. Introduction, p. 84 s.). Sur le concept de « Royaume de Dieu » chez Justin, voir E. DAL COVOLO, « Il Regno di Dio in alcune testimonianze del secondo secolo. Appunti per la storia di

un concetto neotestamentario », *RB* 27 (1979), p. 313- 324 ; ID., « Regno di Dio nel *Dialogo* di Giustino... », p. 111-123 : Ce concept est abordé avec beaucoup moins de réserve dans le *Dialogue* que dans l'*Apologie*, les écrits néotestamentaires, les Pères apostoliques ou les Apologistes grecs. L'étude des passages consacrés à ce thème montre que, chez Justin, il ne fait pas l'objet d'une élaboration théologique rigoureuse mais constitue une notion composite – parfois confuse – où sont associés les thèmes millénaristes, la conception chrétienne de l'histoire et du Salut (rétribution individuelle), et certains concepts philosophiques du moyen platonisme ou du stoïcisme (ἀφθαρσία, ἀθανασία, ἀπάθεια). L'exception du *Dialogue* est donc plus formelle que réelle, dans une tradition pauvre en références à la Βασιλεία.

3 Sur le Messie « sans honneur » (ἄτιμος), sans aspect (ἀειδής), et « sans gloire » (ἄδοξος) de la première parousie, cf. 13, 3 (*Is.* 52, 14), 4 (*Is.* 53, 2-3) ; 14, 8 ; 32, 2 ; 36, 4-6 (sur *Ps.* 23, 7-10) ; 49, 2.7 ; 85, 1 ; 88, 8 ; 89, 2 ; 90, 1 ; 100, 2 ; 110, 2 ; 121, 3 ; *I Apol.* 50, 1.4 (*Is.* 52, 14), 6-7 (*Is.* 53, 2-3) ; 52, 3.

4 Référence à la Loi qui est presque systématiquement rappelée lorsqu'il est question de cette malédiction (cf. 89, 2 ; 90, 1 ; 94, 5 ; 95, 1 ; 111, 2). On peut y percevoir l'écho de vives discussions entre juifs et chrétiens sur ce délicat problème. Ce rappel de Tryphon (cf. 10, 3*) offre une transition toute naturelle entre les chapitres consacrés à la Loi (8-29), et les considérations en cours ou à venir, à propos des parousies et du Messie sans gloire.

5 Le texte d'Isaïe, auquel sont empruntés les versets qui suivent, a été donné en 13, 4-6.

6 Les termes ἐξηγεῖσθαι (41 occ.) et ἐξήγησις (12 occ.), sont toujours employés par Justin en référence aux Écritures.

7 Cf. 14, 8* ; 25, 3* ; 28, 2*.

8 Verset déjà cité en 14, 8* (sous le nom d'Osée), et rappelé par la suite, directement ou de façon allusive, en 64, 7 ; 118, 1 ; 121, 2 ; 126, 1 et 141, 3. Cette insistance constitue un argument supplémentaire en faveur de la thèse selon laquelle les juifs seraient les principaux destinataires du *Dialogue*.

9 Les mots ἀπορεῖν, ἀπόρημα, ἀπορία, ἄπορος désignent toujours, pour Justin ou Tryphon, une difficulté légale, exégétique ou théologique : piété sans le respect de la Loi (10, 3 ; cf. 19, 1) ; malédiction de la Croix (39, 8 ; 89, 2) ; repas des hôtes d'Abraham (57, 1-2) ; naissance virginale (68, 6 ; 75, 4) ; serpent d'airain et interdiction de fabriquer des images (112, 2-3) ; préexistence et baptême du Christ (87, 3) ; gloire divine non partagée (65, 2) ; Salut de ceux qui sont nés avant le Christ (*I Apol.* 46, 1). Justin résout ces difficultés en insistant sur l'absence de contraction dans les Écritures (65, 2), lorsqu'elles sont abordées selon une lecture typologique (68, 6 ; 112, 3). Les didascales, selon lui, s'empêtrent dans ces difficultés qui n'embarrassent pas un chrétien (93, 5). Ils les esquivent par leurs silences (28, 1 ; 113, 1), le blasphème ou la mutilation de textes (72, 3).

10 Cf. 23, 4*. Dans un même souci, Justin ne citera que des traductions reconnues par les autorités rabbiniques (cf. 71, 2 ; 120, 5 ; 124, 4 ; 137, 3).

11 C'est ainsi que Justin définit, à plusieurs reprises, ce qui motive son activité missionnaire (cf. Introduction, Destinataires, p. 155-156).

12 Cf. 21, 1* ; 25, 1*. Formule identique, dans un contexte similaire (thème du Reste), en 64, 2 : εἰ μήτι ἐστιν ἀπὸ τῶν κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ κυρίου σαβαὼθ σωθῆναι δυναμένων. « L'appartenance au Reste se fait par la connaissance des Écritures », commente N. PYCKE, « Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez Justin », *EThL* 37 (1961), p. 70. Tout ce passage, où sont rappelés (προανιστόρησα) des textes présentés à différents moments de ce qui précède, prouve à nouveau l'utilité des longues citations et, simultanément, le caractère délibéré de la démarche adoptée par Justin.

13 Titre appelé par l'expression κύριος σαβαώθ du passage précédent. Cette transition annonce la citation du *Ps.* 109 (32, 6) centrée autour du même titre, ainsi que son commentaire (33, 2). Sur ce titre voir Appendice 12, p. 1010-1012.

14 Justin désigne très souvent l'Esprit Saint, dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, par l'expression « τὸ [ἅγιον] προφητικὸν πνεῦμα ». Pour le *Dialogue*, cf. 38, 2 ; 43, 3.4 ; 49, 6 ; 53, 4 ; 55, 1 ; 56, 5 ; 77, 3 ; 84, 2 ; 91, 1 ; 139, 1. C'est essentiellement sur la fonction prophétique de l'Esprit que l'Apologiste met en effet l'accent.

15 Ces « ennemis » sont les démons. L'équivalence est explicite en *I Apol.* 40, 7 (cf. *Lc.* 10, 17, également rappelé en *Dial.* 30, 3* ; 85, 2 ; 121, 3) ; *I Apol.* 45, 1 (sur *Ps.* 109, 1-3) ; *I Apol.* 51, 1. Les trois premiers versets du *Ps.* 109 sont souvent cités dans le *Dialogue* (36, 5 ; 56, 14 ; 83, 1-3 ; 127, 5). Ces « ennemis » apparaissent aussi en *Ps.* 71, 9 (34, 4.7) ; *Is.* 42, 13 (65, 6) ; *Deut.* 32, 43 (130, 1). Sur « l'ennemi » (= le démon), cf. 76, 6* (*Lc.* 10, 19).

16 Une seule allusion, jusqu'à présent, à l'Ascension (17, 1), et deux mentions de la Résurrection du Christ (16, 5 ; 17, 1*). Ces deux thèmes seront désormais omniprésents.

17 Ces trois derniers paragraphes sont une nouvelle transition illustrant la méthode de Justin : paraphrase de la citation qui précède, avec des éléments empruntés à d'autres textes, antérieurement ou ultérieurement cités.

18 Cf. *TB Sanh.*, 97b ; et *Midrash* au *Ps.* 10, 1. Interprétations attribuées à des anciens rabbins par des sages du IV^e siècle. (A. GOLDFAHN, *MGWJ* 22, 1873, p. 58-59). La période de 350 ans étant depuis longtemps écoulée alors, ces derniers interprétaient le « siècle, les siècles et le demi-siècle » comme synonyme de לְעֹלָם (*le'olam* = « pour l'éternité »). Selon l'*Apocalypse* (12, 14.6) et IRENEE, *Adv. haer.*, V, 25, 3.4, le « temps » correspond à une année. La période annoncée par Daniel serait donc de trois années et demi (« hoc est triennum et sex menses »). Calcul analogue chez Justin (*Dial.* 81, 3). L. W. BARNARD, « Justin Martyr's Eschatology », *VigChr* 19 (1965), p. 89, donne la liste des textes antérieurs à Justin qui évoquent le délai devant précéder la seconde parousie : *II Pierre*, 3, 4 ; CLEMENT DE ROME, *Ep. ad Cor.*, 23, 3 ; *II Clém.*, 12 (*PG* I, 345) ; BARNABE, *Ep.*, 15, 5 ; *Pasteur d'Hermas*, 58, 3.

19 Cp. 110, 2 (ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος). Ces passages sont les deux seules allusions directes à l'Antéchrist, chez Justin. Voir aussi 103, 5 (étymologie de *satanas*). IRENEE (*Adv. haer.*, V, 25-30), consacre un long développement à ce personnage.

20 Cf. 20, 4*.
21 Verset à nouveau cité et commenté en 78, 11 et 123, 4 (cf. 82, 1, à propos des charismes). Le contexte fait toujours référence au « transfert » (τοῦ μεταθεῖναι) de la grâce – et de l'intelligence des Écritures qui en procède – du peuple juif à l'Israël véritable des chrétiens. Il semble donc préférable de traduire *μεταθήσω τὸν λαὸν τοῦτον* par « je *transférerai* ce peuple », plutôt que par « je *déporterai* ce peuple » (ARCHAMBAULT) : Justin n'interprète pas en effet ce verset comme une prophétie de la dispersion, mais comme l'annonce d'un transfert de la grâce divine, lequel doit être mis en parallèle avec le « passage » de l'Esprit de Moïse à Jésus, exprimé par le même verbe (μετατιθέναι) en 49, 6-7. C'est bien en ce sens que N. PYCKE, « Connaissance rationnelle... », p. 75, commente l'utilisation du verset d'Isaïe par Justin. Sur ce transfert du don prophétique, voir *Matth.* 11, 13 ; IRENEE, *Adv. haer.*, II, 32, 4 ; V, 6, 1 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 21, 135-136 ; IV, 13 (*PG* VIII, 1297 B-C) ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 8, 11-13 ; EUSEBE, *Hist. eccl.*, IV, 18, 8. Sur les charismes, cf. 39, 2*.
22 Accusation répétée en 117, 4 ; 125, 5 ; cf. 133, 3 (*Is.* 3, 12).
23 Verset cité en 30, 2. Sur cette affirmation, voir aussi *Dial.* 78, 10 et *I Apol.* 60, 11 : « Chez nous on peut entendre et apprendre (μαθεῖν) cette doctrine de ceux mêmes qui ne connaissent pas la forme des lettres d'écriture, gens ignorants et barbares par le langage, mais sages et fidèles (σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν) par la pensée, même si certains sont infirmes ou aveugles, si bien qu'on est amené à comprendre que ce n'est pas là l'œuvre d'une sagesse humaine (οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ), mais l'enseignement d'une puissance de Dieu » (trad. A. Wartelle). Justin oppose constamment la fausse sagesse (σοφία) des didascales ou des philosophes et l'authentique sagesse (σοφισθέντων) que confère la grâce.
24 Pour l'analyse de cette distinction, cf. 56, 14 et 127, 5.
25 Verset souvent commenté par Justin (cf. 32, 3 ; 36, 5* ; 56, 14 ; 83, 1-3* ; 127, 5 ; *I Apol.* 40, 7 ; 45, 2).
26 Ce verset est explicitement interprété, en *Dial.* 83, 3-4 et *I Apol.* 45, 5, comme une prophétie de la mission des apôtres et de la vocation des nations.
27 Cette ponctuation ne correspond ni aux LXX ni aux manuscrits (point en haut seulement après τῶν ἁγίων σου), mais elle est exigée par 63, 3 et 83, 2.4 (ARCHAMBAULT).
28 Première citation de l'une des références scripturaires qui fondent l'affirmation de la préexistence du Verbe (cf. 45, 4 ; 63, 3 ; 76, 7 ; 83, 2.4 ; *I Apol.* 45, 4).
29 Autre verset que Justin utilise abondamment. Déjà évoqué en 19, 4, il sera à nouveau cité et commenté en 33, 1-2 ; 63, 3 ; 83, 2-3 ; 113, 5 et 118, 1. Pour le titre de « Prêtre éternel » (ἱερεὺς αἰώνιος ; ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα) attribué au Christ, voir aussi 36, 1 ; 42, 1 ; 96, 1.
30 Sur le jugement universel, cf. 22, 3*.
31 Commentaire en 33, 3*. Il apparaît clairement, une fois encore, que la citation est donnée *in extenso* non seulement pour la raison alléguée (thème du Christ « Seigneur »), mais aussi parce qu'elle porte en germe des développements répartis sur l'ensemble des chapitres ultérieurs. Le Psaume 109 est souvent cité dans le N.T. Les commentaires dont ceux de Justin

se rapprochent le plus figurent en *I Cor.* 15, 25 et *Hébr.* 10, 13. Pour l'utilisation chrétienne des deux premiers versets (Testimonia, apologétique, catéchèse, Symbole), voir J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétiennes...*, p. 42-49 ; *Théologie...* 1991², p. 320 s. Pour l'exégèse du verset 3, cf. 45, 4*. La tradition rabbinique n'a conservé aucune interprétation messianique de ce psaume antérieure à la seconde moitié du IIIᵉ siècle, ce qui est généralement interprété comme une réaction à sa lecture chrétienne. Cf. STRACK-BILLERBECK, IV, 1, p. 452-465 ; Cl. GIANOTTO, *Melchisedech e la sua tipologia...* p. 183-185. Sur la fortune de ce texte dans la littérature chrétienne antique, voir l'ouvrage de D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm. 110 in Early Christianity*, Nashville 1973.

Notes du chapitre 33

1 Même affirmation en *Dial.* 83, 1.3. Cf. *Dial.* 43, 8* (sur *Is.* 7, 14) et 77, 1* (sur *Is.* 8, 4). Pour l'application de certains textes à Salomon, voir *Dial.* 34, 1*. Sur l'ensemble de ces affirmations, voir Ph. BOBICHON, « Salomon et Ézéchias dans l'exégèse juive des prophéties royales et messianiques, selon Justin Martyr et les sources rabbiniques », *Tsafon. Revue d'Études Juives du Nord* 44 (automne 2002 - hiver 2003), p. 149-165.
2 Commentaire identique de TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, V, 9, 8 : « nec sacerdos autem Ezechias, nec in aevum, et si fuisset ».
3 Cf. *Hébr.* 6, 16-17 ; 7, 20-21, 28. L'explication que propose Justin pour ce « serment » ne correspond pas à celle de Paul.
4 La substitution de ἀρχιερεύς à ἱερεύς est justifiée par la précision *εἰς τὸν αἰῶνα*. Sur la figure du Grand prêtre, voir ci-dessous, n. 8.
5 Sur cette erreur, cf. 19, 4*.
6 Pour le sens du verbe προσέρχεσθαι, cf. 11, 4*. Le parallélisme qui structure tout ce passage le met en relation avec προσφέρειν (Abraham), et l'apposition qui suit avec πιστεύειν. A travers ces glissements lexicaux et ces équivalences, c'est toute la substitution de la Loi nouvelle à celle de Moïse qui s'exprime : les véritables « prosélytes » (προσέρχεσθαι) sont ceux qui « apportent » (προσφέρειν) à Dieu, par le Christ « Grand prêtre » (ἀρχιερεύς) l'offrande (προσφορά) de leur foi (πιστεύειν). Cf. chap. 116-117.
7 Cf. 25, 1* (place des juifs dans l'héritage) et le chap. 47 (sur le judéo-christianisme).
8 Il faut lire le premier verbe comme un rappel implicite de *Am.* 5, 18 : « Vos sacrifices, je ne les *accepterai* pas » (*οὐ προσδέξομαι αὐτά*), cité en 22, 3 et *Mal.* 1, 11 : « et je n'*accepte* pas (*οὐ προσδέχομαι*) vos sacrifices de vos mains », deux références qui ont permis à Justin d'opposer les sacrifices de la Loi et le « sacrifice d'actions de grâces ». Le second (εὐλογήσει) rappelle à la fois la bénédiction de Melchisédech à Abraham et celle de Dieu à Abraham, justifié par sa foi (cf. 11, 5 ; 23, 4). La figure du Christ « Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech » et « Grand prêtre des incirconcis » se profile pour la première fois ici (cf. *Hébr.* 4-8).

Elle se construira progressivement, dans le *Dialogue*, par de multiples références au *Ps.* 109, et se trouvera enrichie de motifs qui ne figurent pas chez Paul : l'allusion aux clochettes (?) du vêtement sacerdotal, qui représentent la mission des apôtres (42, 1*) ; le commentaire de *Zach.* 3 à propos de Josué, Grand prêtre à Babylone (115-116**). À travers ces différents passages, le Christ est présenté comme « Grand prêtre » de la « race archiprêtresse » de Dieu (116, 3*).

9 Verset cité en 13, 4*. Cette précision répond à la critique de Tryphon : « Vous mettez vos espoirs en un *homme* crucifié ». (10, 3*), et annonce les développements sur la réalité de l'Incarnation (chap. 48-49 etc.).

10 Cf. *Phil.* 2, 8-9 (ἐταπείνωσεν ...ὑπερύψωσεν). Justin répond encore ici à Tryphon qui trouvait contradictoires l'humiliation de la Croix et la gloire réservée au Messie (cf. 32, 1). Le commentaire de *Ps.* 109, 7, est fait d'après un verset d'Isaïe cité en 13, 6* et interprété en *I Apol.* 50, 11-12. Autres références sur ce thème de l'abaissement : *Esdr.* (?), cité en 72, 1 ; *Ps.* 21, 22, cité en 98, 5 et commenté en 105, 1-2, textes auxquels Justin emprunte les termes ταπεινός, ταπείνωσις, ταπεινοῦν, et qui comportent, selon ses propres exégèses, des références à la Croix (σημεῖον, κέρας). Pour ce sens de σημεῖον, cf. 90, 3* ; pour κέρας, voir aussi 91, 1-2*. Cette nouvelle association est fondée sur l'analogie lexicale et thématique de versets empruntés à différents contextes, et commentés en divers endroits du *Dialogue.* Le rapprochement effectué ici souligne simultanément l'unité de la parole divine et celle qui inspire l'œuvre de Justin.

11 Verset cité en 13, 2*. Nouveau rapprochement lexical. Justin pense aussi peut-être au serpent d'airain – autre symbole de la Rédemption par la Croix – « élevé » devant les enfants d'Israël au désert (cf. *Dial.* 91, 4 ; 112, 1-2 ; cp. *Jn.* 3, 14 : *καὶ καθὼς Μωσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου...*). Sur cette thématique de l'élévation, où sont souvent confondus Passion sur la Croix, Ascension et Salut, voir aussi 37, 3 (*Ps.* 98, 2) ; 39, 4-5 (*Ps.* 67, 19), ainsi que la note en 11, 1*, sur le « bras élevé ». Chez Jean (8, 28 ; 12, 32), le verbe ὑψόω était déjà ambigu puisqu'il désignait à la fois la crucifixion (= humiliation), et l'exaltation du Christ. La tradition chrétienne a constitué des groupements de citations autour de cette notion, comme l'atteste, par exemple, le *Dialogue* de PETRUS ALFONSI, tit. XI (*PL* CLVII, 654-655). L'auteur de cette œuvre, juif converti, utilise l'arsenal des arguments chrétiens les plus courants.

12 Même interprétation du *Ps.* 109 chez IRENEE, *Dem.*, 48. Le lien entre ταπεινοῦν et ὑψοῦν était déjà présent, avec un fort contenu théologique, dans la parénèse juive, comme l'atteste ce dit attribué à Hillel : « Mon abaissement est mon exaltation ; mon exaltation est mon abaissement » (*Lév. R.*, 1, 5 [105 C]) ; ou encore cette maxime : « Celui qui s'humilie, Dieu l'exaltera, et celui qui s'exalte, Dieu l'abaissera » (*TB Er.*, 13b). Formules dont on trouve l'écho dans le N.T. : *ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* (*Matth.* 23, 12 et pll.) ; voir aussi *Jac.* 4, 10 ; *I Pierre*, 5, 6 et *II Cor.* 11, 7. Mais c'est en *Phil.* 2, 8-9 que cette thématique prend pour la première fois une valeur christologique.

Source et analyse de ces références in E. NORELLI, « Due *testimonia* attribuiti a Esdra », *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984), p. 242-243.

Notes du chapitre 34

1 Cf. 29, 2*.
2 Traduction proposée par A. GOMES NOGUEIRA, « La inspiración bíblico-profética... », p. 63. L'auteur souligne l'équivalence fondamentale entre la dictée de L'Esprit Saint au prophète, pour qu'il *parle* et à l'hagiographe, pour qu'il *écrive* (pour Justin, l'Écriture est une « prophétie écrite »). Cette parole et cet écrit s'expriment alors *dans les termes mêmes* qu'a utilisés l'Esprit.
3 Cf. *Dial.* 34, 2.7 ; 64, 5. Cette application du *Ps.* 71 à Salomon est justifiée, en 64, 5, par le sous-titre du psaume : Εἰς Σαλομών. Voir encore *Dial.* 36, 2* (sur le Psaume 23). Pour l'application de textes prophétiques ou messianiques à Ézéchias, cf. *Dial.* 33, 1*. Dans le *Dialogue*, Salomon (14 occ.) est écrit tantôt Σαλομών (3 occ.), tantôt Σολομών (13 occ.). Comme pour Μωσῆς / Μωϋσῆς (16, 1*) nous avons conservé dans tous les cas l'orthographe commune aux deux manuscrits.
4 Allusion à Ézéchias (cf. 33, 1).
5 Cf. *Dial.* 51, 1 (sur l'adjectif ἀμφίβολος).
6 Cf. *Hébr.* 8, 7 (ἄμεμπτος). Le verset rappelé ici a été évoqué en 30, 3. Justin a déjà fait allusion à cette divergence exégétique en 17, 1*, en affirmant que le Christ était la « seule lumière *sans tache* (ἀμώμου) et juste ». Remarque confirmée en 11, 2-3 et 122, 1-123, 2 (thème de l'illumination par la Loi ou par le Christ, « Loi nouvelle »).
7 Cf. chap. 11-12. Comme l'indique l'exemple suivant, à propos de βασιλεύς – qui peut faire allusion à Salomon ou au Christ – Justin se réfère ici aux acceptions différentes du mot νόμος dans l'exégèse juive et chrétienne. Rabbi David Qim'hi (RaDaQ), grammairien et exégète espagnol du XIIe siècle, propose une interprétation de *Jér.* 31, 30 qui pourrait, si elle avait des racines anciennes, éclairer les propos de Justin. L'expression « Alliance nouvelle », en hébreu בְּרִית חֲדָשָׁה (*Berit 'hadashah*) est lue par lui, selon une vocalisation différente, בְּרִית חִדּוּשָׁה (*berit 'hidoushah*), c'est-à-dire « renouvellement de l'Alliance ». Il n'y a donc pas, selon cette lecture, de « nouvelle » Alliance, mais seulement une *confirmation* de l'ancienne. Cité par D. BANON, *La lecture infinie*, Paris, Seuil, 1987, p. 198-199.
8 Allusion aux versets 7, 17 et 19 de la citation qui suit. Il faut aussi prendre en considération la royauté *sans fin* ou *éternelle* évoquée en 31, 4.7 (*Dan.* 7, 14.27). Les expressions tirées de ces versets sont considérées comme synonymes de l'adjectif αἰώνιος, ce qui permet l'association avec d'autres titres comportant cet adjectif ou des formules semblables : « Prêtre » (33, 2), « Loi » (11, 2*), « Alliance » (12, 1). En procédant ainsi par glissements successifs, Justin énumère dans les chapitres en cours, les principaux titres du Verbe. Ce titre de « roi éternel », est rappelé en *Dial.* 36, 1 ; 118, 2 et 135, 1. Il s'oppose évidemment aux rois

provisoires de l'histoire juive. Groupement de textes chez CYPRIEN, *Ad Quir.*, 2, 29-30 (*PL* IV, 750-753).

9 Cf. 33, 2*.

10 Première mention explicite de ce titre. L'affirmation de la divinité du Christ est amenée *très progressivement* par Justin... (pour le détail des occurrences, voir Appendice 12, p. 990-991). Le principal développement, annoncé ici, se trouve au chapitre 56.

11 Cf. 29, 1* ; 32, 2-3*.

12 Annonce de tous les passages évoquant des théophanies de l'Ancien Testament (chap. 56 s.), où le Verbe est désigné comme « ange ». Titre expliqué en 56, 4.

13 Cf. 13, 4*.

14 Cf. 61, 1 ; 62, 5.

15 Thème déjà suggéré (24, 2*), et richement développé par la suite (cf. 70, 1*.2* ; 86, 3* ; 113, 6-7** ; 114, 4*).

16 Annonce, pour l'essentiel, des chapitres consacrés à la naissance du Christ et au commentaire de *Is.* 8, (43, 6 ; 66, 3 ; 77-78 ; 88, 1). Ce titre apparaît dans une autre liste (126, 1). CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 5, 24, 1 le commente aussi, mais en s'appuyant sur *Is.* 9, 6.

17 Première occurrence explicite (cf. *Is.* 53, 3.4 : *Dial.* 13, 4). Thème omniprésent (cf. *Act.* 26, 23 ?).

18 Cf. 17, 1 ; 32, 3 ; 33, 3*.

19 Cf. 14, 8*.

20 Cf. 32, 1*.

21 Certains de ces titres ou articles de foi ont déjà été évoqués : *Roi*, *Prêtre*, *Seigneur*, *homme*, Messie souffrant, Ascension, seconde parousie glorieuse, Royauté éternelle. D'autres le sont pour la première fois ici : *ange*, *chef suprême*, *pierre*, *petit enfant*. Cette liste – non exhaustive, et dont la seconde partie se présente selon un ordre biographique – est donc une transition. Comme celles qui apparaîtront par la suite, elle participe à la structure de l'œuvre. Pour le détail des titres, et les références des listes similaires intervenant dans le *Dialogue*, voir Appendice 12, p. 978-1015.

22 De la parole divine, c'est-à-dire les didascales : cf. 30, 1* ; 92, 5 ; 94, 4 (συκοφάντης, συκοφαντεῖν).

23 Verset considéré comme une preuve scripturaire de la préexistence du Christ (cf. 45, 4 et 64, 6).

24 Verset souvent cité dans la polémique judéo-chrétienne : cf. GREGENTIUS DE TAPHAR, *Disputatio cum Herbano Judaeo* (*PG* LXXXVI, 640 C) ; *Dissertatio contra Judaeos*, Anonyme du X[e] s., III, 115-119 : Ὥσπερ γὰρ τὸ *καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον* κάθοδον Θεοῦ σημαίνει καὶ καταφοίτησιν, οὕτως δήπουθεν τὸ *Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* (*Ps.* 23, 7 et 9) τὴν ἄνοδον αὐτοῦ δηλοῖ καὶ ἀνάληψιν. (éd. M. Hostens, *CCSG* 14, p. 43) ; Ps.-GREGOIRE DE NYSSE, *Test. adv. Jud.*, 2 :

Καταβήσεται ὡς ὑετὸς ἐπὶ πόκον. Τὸ ἀτάραχον καὶ ἄνευ ψόφου τῆς καταβάσεως σημαίνων. ἐπὶ γὰρ τὴν γῆν ὑετὸς καταβαίνων, ψόφον ποιεῖ · ἐπὶ δὲ πόκον ἐρίου καταβαίνων, οὐ ποιεῖ. (*PG* XLVI, 201 C). Cf. *Dial.* 14, 8* (sur *Is.* 55, 10).

25 Prophétie de la parole divine qui remplit l'univers : cf. 34, 7 et 64, 8. Cp. 42, 1 (*Ps.* 18, 4) ; 122, 6 (*Ps.* 2, 7) ; 13, 2 (*Is.* 52, 10) ; 91, 1.3 (*Deut.* 33, 17).

26 Sur ce terme, cf. 32, 3*.

27 Bien que Justin ne commente jamais ces versets, il n'est pas interdit de penser qu'ils constituent pour lui une prophétie de l'adoration des mages – eux-mêmes figure des nations, autrefois soumises aux démons – qui viennent « se prosterner » devant l'enfant et lui « offrir des présents ». Voir en particulier 77, 2-4 ; 78, 2.9 ; 88, 1 ; 106, 4.

28 Le verbe ῥύεσθαι est toujours utilisé par Justin dans un contexte faisant référence à la Rédemption : 26, 4 (*Is.* 63, 5) ; 101, 1 (*Ps.* 21, 5) ; 111, 3 (sortie d'Égypte : sang sur les linteaux). C'est donc ainsi qu'il faut lire ce verset qui comporte en outre le terme βοηθός, présenté auparavant comme un titre du Christ (30, 3*). Cf. v. 13 (σώσει) et v. 14 (λυτρώσεται).

29 Autre preuve scripturaire de la préexistence du Christ (cf. 64, 5-6).

30 Verset à nouveau cité en 64, 6 et commenté en 121, 1*-2*.

31 Il faut lire ces trois noms (κύριος, θεός, Ἰσραήλ) comme des titres du Verbe (cf. 13, 2* et Appendice 12, pp. 1010, 990 et 997). L'insistance sur le « nom » n'est pas indifférente pour Justin. Plusieurs passages sont en effet consacrés à la puissance – ἰσχύς, δύναμις – des noms de *Jésus* et *Israël* (cf. 30, 3 ; 121, 3 ; 111, 1-2 ; 128, 1 ; 125, 1.3-5), et cette thématique est particulièrement riche dans le *Dialogue*. Voir sur ce point Ph. BOBICHON, « Fonctions et valeurs des noms dans les écrits de Justin Martyr » *Apocrypha* 11 (2000), p. 93-121.

32 Pour une comparaison du texte de Justin avec celui des LXX, et une étude des parallèles chez TERTULLIEN, voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 86 s.

33 Le *Ps.* 71, qui est attribué en titre à Salomon (cf. 64, 5), se clôt cependant par le colophon du deuxième livre du Psautier : « Fin des hymnes de David, fils de Jessé ». Justin tire argument de cette précision, rappelée à deux reprises par ailleurs (34, 1 et 64, 5), et soulignée ici, pour contester, au profit du Christ, « rameau de la souche de Jessé » (*Is.* 11, 1 : 86, 4 ; 87, 2 ; cf. 120, 2), l'application du psaume à Salomon.

34 Sur le Temple de Jérusalem (premier et second), désigné par les termes οἶκος, ναός, τόπος (?), ἅγιον et αὐλή, voir aussi 17, 3 ; 22, 11 ; 25, 2.5 ; 36, 2.6 ; 40, 4* ; 83, 1 ; 99, 2 ; 109, 2 ; 127, 3 ; cf. 29, 3 et 40, 2.

35 Sur ces deux adjectifs, cf. 32, 1*. C'est toujours le caractère provisoire des institutions d'Israël, et limité de la puissance accordée à ses rois, que Justin affirme par de telles remarques. Sur la substitution de la Croix au Temple, cf. 86, 6* ; sur la Transcendance divine, chap. 127-128.

36 Sur cette accusation, qui paraît choisie à dessein, voir l'article cité ci-dessus, n. 35, p. 83.

37 Verbe (ὑπομένειν) dont la répétition paraît ici intentionnelle (cf. 18, 3*).

Notes du chapitre 35

1 *I. e.* les gnostiques. Justin reviendra sur les hérésies au chap. 82. Même si le parallélisme est indiscutable, on ne peut affirmer sans nuance, comme P. PRIGENT, *Justin...*, p. 72, que « *Dial.* 35 n'est pas une composition originale de Justin à cette place » et que l'enchaînement avec les viandes sacrifiées aux idoles « n'est qu'un lien artificiel et secondaire car le développement censément consacré à la discussion du problème l'ignore complètement » (*ibid.*). D'où cette conclusion : « N'est-ce pas une indication que la matière du chapitre est déjà connue de Justin et que notre auteur prend la première occasion pour en faire état ? ». S'il n'est pas exclu que Justin utilise ici – comme ailleurs – un développement déjà constitué pour l'essentiel, on ne peut affirmer que la transition soit totalement artificielle : conformément à une démarche dont il est coutumier, l'Apologiste développe ici une thématique contenue en germe dans une allusion à « l'homme de l'iniquité » (32, 4) qui constituait elle-même un rappel de *Dan.* 7 (chap. 31), présenté (31, 1) comme prophétie de la seconde parousie glorieuse, mais comportant de nombreuses allusions à la période devant précéder cet événement. L'ensemble de cette longue citation – et pas seulement les versets 13 et 14 – se trouve donc justifié *à posteriori* (cf. 31, 7*). Les « enchaînements artificiels » de Justin, comme ses « interminables citations », généralement portés au nombre des défauts de l'œuvre sont en réalité deux manifestations complémentaires d'une même méthode cohérente et délibérée.

2 Il s'agit des Valentiniens et Basilidiens (nommés en 35, 6), qui prétendaient pouvoir consommer sans dommage des idolothytes, tout ce qui ressortit au corps ne pouvant atteindre l'esprit. CF. IRENEE, *Adv. haer.*, I, 6, 2-3 ; I, 24, 5 ; I, 28, 2. Aux gnostiques (cf. *I Apol.* 7, 3), comme à certains philosophes tels que Socrate et Héraclite (*I Apol.* 46, 3), Justin ne refuse pas le titre de « chrétiens ». TERTULLIEN se montrera plus catégorique : « Si enim haeretici sunt, Christiani esse non possunt » (*De praescr. haer.*, 37).

3 Le terme εἰδωλόθυτον fut forgé par les juifs hellénistiques (cf. *IV Mac.*, 5, 2, par exemple : éd. M. Hadas, New York 1953, p. 168). Il désigne la chair d'animaux sacrifiés à des divinités, qui pouvait être achetée au marché ou consommée chez un hôte païen (cf. *Act.* 15, 29 ; *I Cor.* 8-10 ; *Apoc.* 2, 14). L'interdiction de consommer des animaux offerts aux idoles est implicite dans l'Ancien Testament (idolâtrie). Elle est explicitement formulée dans la *Mishna* (*AZ* 2, 3). Cf. Gordon D. FEE, « εἰδωλόθυτα. Once again. An interpretation of I Corinthians 8-10 », *Biblica* 61 (1980), p. 172-197. Allusion au même reproche que Tryphon chez ANASTASE LE SINAITE, *Adversus Judaeos disputatio* : Καὶ οὐκ αἰσχύνεσθε, Ἰουδαῖοι, εἰδωλοθύτας ἡμᾶς καὶ εἰδωλολάτρας ὀνομάζοντες ; (*PG* LXXXIX, 1233 B).

4 Cf. 30, 2 (ἀπὸ τῶν πονηρῶν καὶ πλάνων πνευμάτων).

5 Cf. 80, 2 (τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης). Remarquer, dans ce chapitre, la terminologie utilisée pour désigner les enseignements du Christ, des chrétiens orthodoxes et des hérétiques : διδάγματα, διδασκαλία, διδαχή, γνώμη. Sur cette

question, voir Ph. BOBICHON, « Les enseignements... », *REAug* 45/2 (1999), en particulier la note 219, p. 256-257.

6 Cf. 53, 6 ; 69, 1. Même remarque en *I Apol.* 12, 10 (Ὅθεν καὶ βέβαιοι γινόμεθα...). Cp. TERTULLIEN, *De praescr. haer.*, 4 ; ANASTASE LE SINAITE, *Adversus Judaeos disputatio* : Οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἄλλα πολλὰ εἶπεν, ἅτινα καθ' ἡμέραν θεωροῦμεν γινόμενα, καὶ ἐπὶ πλεῖον αὐτὸν ὡς Θεὸν προσκυνοῦμεν (*PG* LXXXIX, 1225 B).

7 Allusion aux hérésies (35, 3 s.), mais également aux persécutions (35, 7), et aux miracles (35, 8).

8 Parole rapportée, avec quelques variantes, en *I Apol.* 16, 13. Sans doute une citation composite tirée d'une harmonie des Évangiles. Cf. E. MASSAUX, *Influence...*, p. 514-516 ; A. J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* [thèse de Harvard, 1962], Leyde, Brill [*NTS* 17], 1967², p. 139-142.

9 Cette parole ne trouve aucune source directe dans l'Évangile (voir aussi *Dial.* 51, 2 et 82, 1).

10 Les « faux prophètes » ont déjà été évoqués en 7, 3 ; voir aussi 51, 2 ; 69, 1 ; 82, 1.2. Chez les auteurs des premiers siècles, cette appellation désigne ceux qui mènent une vie différente des principes qu'ils énoncent (sens éthique), ainsi que les hérétiques (« loups » qui entraînent le troupeau du Christ). Cf. G. OTRANTO, « Matteo 7, 15-16a e gli ψευδοπροφῆται nell'esegesi patristica », *VetChr* 6 (1969), p. 33-45.

11 Répétition qu'ARCHAMBAULT considère comme une ancienne correction très anciennement proposée en marge puis insérée dans le texte.

12 Cf. 82, 2.

13 Les « faux apôtres » (cf. *II Cor.* 11, 13) sont mentionnés aussi par TERTULLIEN, *De praescr. haer.*, 4, 4, en relation avec les pseudo-prophètes et les pseudo-christs : « Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatores ? Qui pseudoapostoli, nisi adulteri evangelizatores ? Qui antichristi..., nisi Christi rebelles ? ». Pour E. MASSAUX (*op. cit.*, p. 516) ce terme désigne vraisemblablement « des fauteurs d'hérésies [qui] tentaient de faire passer leur doctrine sous le couvert du nom d'un apôtre ».

14 Comme le fait remarquer A. LE BOULLUEC, « L'instrument [de la critique] est fourni par le mode de désignation des écoles, qui renvoie à des hommes et non au Christ. » (*La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)*, t. I : *De Justin à Irénée* [Études augustiniennes], Paris 1985, p. 61).

15 Cf. 80, 4 et *I Apol.* 58, 1, où Marcion est nommé. La correction de MARCOVICH (= ils enseignent à blasphémer contre le Créateur de l'univers, le Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob, et le Christ dont il avait prophétisé la venue), ne s'impose pas car, pour Justin, le « Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob » – séquence qui n'apparaît pas dans l'*Apologie* –, désigne le Verbe manifesté aux Patriarches dans les théophanies (59, 3 ; 60, 2 ; cf. 127, 4). On peut donc comprendre cette expression comme une apposition au groupe nominal qui précède.

Aux théophanies, Justin consacre par la suite plusieurs chapitres (56-60 etc.) qui sont également une réponse aux thèses gnostiques.

16 Attitude très différente de celle que Justin adopte à l'égard des judéo-chrétiens (cf. 47, 2-3).

17 Cf. *I Apol.* 9, 1-3. Le rapprochement des hérétiques et des idolâtres apparaît aussi en *I Apol.* 58, 3. Le nom du Christ est aussi inefficace pour les gnostiques que celui de Dieu sur une idole. Sur les statues de dieux, « ouvrages de mains humaines », cf. *Lev.* 26, 1 ; *Is.* 2, 18 etc. ; *Ps.* 113, 12 et 134, 15. A rapprocher de *Dan.* 2, 34, cité et commenté en 70, 1 ; 76, 1 ; 100, 4 ; 114, 4.

18 Τελετή appartient à la langue des mystères. Cf. 8, 2* (sur τελείῳ) et 10, 1* (sur les calomnies antichrétiennes).

19 Sans doute les Marcionites (cf. *I Apol.* 26 et 56). Pour d'autres hypothèses, voir OTTO et ARCHAMBAULT, *ad loc.*

20 Disciples de Valentin, hérésiarque gnostique d'origine égyptienne, qui vint à Rome vers 140 (*DECA* II, p. 2508-2509).

21 Disciples de Basilide, qui vécut et enseigna à Alexandrie au temps d'Hadrien et d'Antonin le Pieux (*DECA* I, p. 355-356).

22 Disciples de Satornil, contemporain de Basilide, qui exerça son activité en Syrie (*DECA* II, p. 2247).

23 Cf. 2, 2 ; *I Apol.* 26, 6 ; 7, 3. La comparaison entre « écoles » et « sectes » constitue une « analogie polémique ». Elle associe non les fondateurs, mais « ceux qui sont venus ensuite ». Leur diversité et leurs contradictions respectives ne mettent en cause ni l'unité de la philosophie, ni celle du nom de chrétien (A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 60-61).

24 Justin rappellera plus tard que le Christ avait également annoncé sa Passion (51, 2 et 76, 7 : cf. *Matth.* 16, 21). Cette connaissance de l'avenir est également signalée en 42, 4 et 82, 1. Elle participe de la Providence divine (16, 3 ; 23, 2 ; 70, 5 ; 77, 3 ; 92, 2.5 ; 134, 4) qui inscrit dans une même continuité Ancien et Nouveau Testament, et à laquelle sont associés les chrétiens, au moyen des charismes (sur le don de prescience, cf. 39, 2). La séquence qui suit (35, 8), où sont réunis prophéties sur le Christ et prophéties du Christ, paroles et actes du Sauveur, ainsi que miracles accomplis en son nom, souligne bien cette continuité qui prouve, pour Justin, le caractère « irréprochable » de la Révélation chrétienne. C'est ce qu'exprime le rapprochement entre les expressions qui qualifient le langage ou l'action du Christ : κατὰ μηδένα τρόπον ἐπιλήψιμον (§ 7) et celles qui caractérisent sa personne : ἄμωμον καὶ ἀνέγκλητον (§ 8).

25 Cf. 18, 3*.

26 Cf. 17, 2*.

27 Cf. 17, 1*. Dans le texte de Paul, cette séquence est attribuée à ceux que convertit et sauve la Passion du Christ.

28 Cf. 14, 8*.

29 Première mention explicite du thème de la condamnation au feu éternel, que doit précéder une conflagration universelle. Thème annoncé par *Ps.* 49, 3 (22, 7) ; *Is.* 64, 1-2 (25, 3) ; *Dan.* 7, 9.10.11 (31, 2-3), et régulièrement rappelé par la suite : 44, 3 (*Is.* 66, 24) ; 45, 4 ; 49, 3 (*Matth.* 3, 12 ; *Lc.* 3, 16) ; 117, 3 ; 119, 2 (*Deut.* 32, 22) ; 120, 5 ; 130, 2 (*Is.* 66, 24) ; 133, 5 (*Is.* 5, 24) ; 140, 3 (*Is.* 66, 24) ; *I Apol.*, 12, 2 ; 15, 2 (cf. *Matth.* 5, 29 ; *Mc.* 9, 47) ; 16, 2 (*Matth.* 5, 22), 12 (*Matth.* 13, 42-43), 13 (*Matth.* 7, 19) ; 17, 4 (cf. *Lc.* 12, 48) ; 20, 1-4 (sources païennes) ; 21, 6 ; 28, 1 (cf. *Matth.* 25, 41) ; 44, 4-7 (*Is.* 1, 20) ; 45, 1.6 ; 52, 3.7-8 (cf. *Is.* 66, 24 ; *Mc.* 9, 48) ; 54, 2 ; 57, 1 ; 60, 8-9 (cf. *Deut.* 32, 22) ; *II Apol.* 1, 2 ; 2, 2 ; 7, 2-3 (théorie stoïcienne), 5 ; 8, 3-4 ; 9, 1 (négation des « philosophes »). Textes auxquels il faut ajouter les développements sur Sodome et Gomorrhe (*Dial.* 56, 12.21.23 ; 127, 5 ; *I Apol.* 53, 7-8) et sur *Zach.* 3, 2 (*Dial.* 115, 2 ; 116, 2). R. JOLY (*Christianisme et Philosophie*, p. 164-170) a collecté les passages de l'*Apologie* et du *Dialogue* relatifs à l'enfer, et conclut (p. 167) que « le sadisme compensatoire de l'au-delà trouve en Justin un représentant caractérisé ». L'omniprésence de cette préoccupation est indéniable dans les deux œuvres, mais il est excessif de parler de « plaisir certain » (p. 165) à évoquer les supplices de l'au-delà. L'obsession (p. 164) que Justin exprime ainsi est motivée par la crainte – pour lui-même et pour ses interlocuteurs – plutôt que par une délectation suspecte et mêlée de « bonne conscience » (*ibid.*). Sur le thème de l'ἐκπύρωσις, voir M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957 (1967²), p. 357-362.

Notes du chapitre 36

1 Cf. 64, 1 (Ἔστω ὑμῶν, τῶν ἐξ ἐθνῶν κύριος κτλ). Dans de telles interventions l'*objection* est si commode pour le progrès de la démonstration entreprise par Justin qu'on peut émettre des doutes sur l'authenticité des *concessions* qui la précèdent... (cf. Introduction : Plan, p. 28 et Judaïsme(s), pp. 84-87 et 94-95).

2 Cf. 39, 7 (ὅτι γὰρ παθητὸς ὁ Χριστός...) ; 34, 2*, et Appendice 12, p. 1012-1013.

3 Titre (λίθος, πέτρα) déjà donné en 34, 2 (liste), mais encore non justifié. Cf. 86, 2* (groupement récapitulatif sur ce titre). THIRLBY proposait de le supprimer ici, en considérant son rappel comme une erreur de Justin.

4 Sur les deux parousies, cf. 14, 8*.

5 Première mention explicite de ce titre (cf. Appendice 12, p. 1000-1001). La précision « de tous » inclut l'ensemble des hommes, vivants ou morts, depuis Adam (cf. 46, 1 ; 49, 2 ; 96, 3 ; 118, 1 et 132, 1). Ce thème est omniprésent dans le *Dialogue*, et indissociable de la seconde parousie (14, 8*).

6 Cf. 34, 2*.

7 Cf. 33, 2*.

8 Justin précise la signification de ce terme en 90, 2*. Il est toujours (12 occurrences dans le *Dialogue*, aucune dans l'*Apologie*) mis en relation avec des *paroles* de l'Esprit Saint : καλεῖν,

λαλεῖν, λέγειν, μυστηριώδειν, κηρύσσειν. G. OTRANTO, « La terminologia esegetica in Giustino », *VetChr* 24 (1987), p. 33-34.

9 Cf. 34, 2*.

10 Cf. 29, 1*.

11 Cf. 11, 5*. Les trois titres sont réunis dans la citation qui suit, ce qui, pour Justin, prouve qu'ils désignent une même personne. On retrouve le titre *Jacob* en 37, 3 (*Ps.* 98, 4).

12 Justin substitue ἀνόητοι à ἀσύνητοι (*Jér.* 4, 22), déjà cité en 20, 4 et 27, 4. Les deux adjectifs sont équivalents (associés en 134, 1). Les didascales sont sans cesse accusés de ne pas comprendre les Écritures.

13 Même affirmation en *Dial.* 36, 5.6 ; 85, 1 Cf. *Dial.* 34, 1*.

14 Épisode rapporté aussi en 127, 3. La Tente du Témoignage devait contenir l'arche d'Alliance.

15 Titre du Christ (cf. 30, 3*).

16 Cf. 13, 2*.

17 Le Psaume 23 est abondamment cité par Justin (parallèle au chap. 85). Pour l'étude textuelle voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 95-97. Le même auteur commente ainsi (p. 95) l'utilisation de ce psaume : « Le Ps. 23 est annoncé comme testimonium des titres christologiques, mais on verra bientôt que son interprétation trahit un tout autre dessein. [...] il devient évident que l'introduction d'une part, la citation et son exégèse de l'autre, ne sortent pas du même moule. » Le glissement de perspective que constate ici P. PRIGENT est un phénomène courant dans le *Dialogue* (cf. Introduction : Plan, p. 26 et Exégèse, p. 119-120). La première partie de cette citation comporte, outre les références au titre de « Seigneur » des motifs eschatologiques (montagne sainte, jugement universel) qui sous-tendent toute la démarche ultérieure de Justin.

18 Cf. 34, 7-8. Démonstration reprise en 85, 1. Les « puissances » sont les anges, et surtout les démons (cf. 85, 1-4 ; 76, 6 ; 105, 4 ; 120, 6 et *Is.* 8, 4, cité et commenté en 43, 6 ; 66, 3 ; 77, 2-3 ; 78, 9-10). Le diable est également désigné comme « puissance » (125, 3). Or Salomon, loin de dominer ces puissances s'est soumis à leur pouvoir en pratiquant l'idolâtrie. Sur le Christ « Seigneur des puissances », voir aussi 29, 1 ; 36, 2.4.6 ; 53, 6 ; (65, 6) ; 85, 1.4 ; 109, 3 ; 115, 1.

19 Allusion au commentaire de *Ps.* 109, 1, en 32, 3. Victoire sur la mort sans cesse rappelée dans le *Dialogue* et l'*Apologie.*

20 L'application du Psaume 23 à l'Ascension apparaît déjà dans l'*Apocalypse de Pierre*, 17, mais Justin le premier développe ce dialogue entre les anges (cf. J. DANIELOU, *Les Anges et leur mission*, Dinant 1953, chap. IV, p. 50-61). Sur son association fréquente avec le *Ps.* 109, voir aussi, du même auteur, *Bible et Liturgie*, 1951, p. 409-420 ; *Théologie...*, 1991², p. 320-326.

21 La traduction respecte la ponctuation des manuscrits (qui portent un point après Χριστός) et tente de restituer la variété sans doute intentionnelle des temps verbaux (ἀνέστη ...ἀνέβαινεν ...κελεύονται).

22 Cf. 32, 3. 6. Cette nouvelle paraphrase permet de souligner les similitudes thématiques (Christ « Seigneur des puissances », et vainqueur des « ennemis », Résurrection, Ascension) qui unissent les *Ps.* 109 et 23. Justin y associe ensuite (§ 6) *Is.* 53, 2-3, très fréquemment cité ou rappelé dans les chapitres précédents : la démonstration se poursuit en intégrant au commentaire d'un texte nouvellement cité qui introduit de nouveaux éléments des articles de foi déjà abordés et eux-mêmes empruntés à des citations antérieures.
23 Cf. 14, 8*.
24 Cf. 32, 1*.
25 « Cette expression, commente J. LEBRETON (*Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 476), ne peut se comprendre si l'Esprit Saint n'est pas conçu comme une personne au même titre que le Père ».
26 Il y a peut-être, derrière cette polémique une référence implicite à *Matth.* 12, 24 ; 6, 29 ; cf. *Act.* 7, 47. A la gloire de Salomon et du Temple est opposée celle du Christ et du Père.

Notes du chapitre 37

1 Partie du psaume qui suit le mot *sélah* : signal d'une pause indiquant, pour l'usage liturgique, un changement de ton.
2 Nouvelle prophétie de l'Ascension (ἀνέβη), où apparaissent encore plusieurs titres christologiques (*Dieu*, *Seigneur*, *roi*), déjà présents au chapitre précédent.
3 La plupart des éditeurs remplacent ἐκ Σιών (*codd.*) par ἐν Σιών (LXX). Cette correction ne s'impose pas et la substitution est peut-être délibérée car pour Justin c'est *à partir de* Sion que la Loi nouvelle est allée instaurer, à travers les apôtres et leurs successeurs, le *royaume* du Christ auprès de *tous les peuples*. Cf. *Is.* 2, 3 ; 51, 4 ; *Mich.* 4, 2 : *καὶ ἄλλος ἐξῆλθεν ἐκ Σιὼν νόμος* (24, 1 et 109, 2) ; *Ps.* 109, 2 : *Ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστελεῖ σοι κύριος ἐκ Σιών* (32, 6). *Ps.* 98, 1 est encore cité en 64, 4, et cette fois selon les LXX (ἐν Σιών), mais il pourrait s'agir d'une correction visant, comme celle des éditeurs, à harmoniser le manuscrit avec la source qui fait autorité, la forme ἐκ Σιών étant plus ancienne, et plus conforme à la pensée de Justin. Voir cependant la note en 83, 3* sur *Ps.* 109, 2.
4 Incise qui met en relief le titre qui suit. Ce verset 6 est au centre de la nouvelle citation du psaume en 64, 3-4* (thème du salut des juifs qui – comme Moïse et Aaron dans cette prophétie – se soumettent au Christ).
5 *I. e.* ses « commandements ». C'est aussi avec le terme μαρτύρια que les LXX désignent les Tables de l'Alliance (cf. *Exod.* 25, 15 etc.).
6 Prophétie qui sert de *transition* : on y trouve, comme précédemment, certains titres christologiques (Seigneur, roi, Jacob, Dieu), le thème de l'élévation et de la glorification (*ὑψηλός*, *ὑψοῦτε*, etc.), du Christ juge universel (*κρίσις*, *δικαιοσύνη*), de l'héritage sur la montagne sainte (*ὄρος ἅγιον*), mais aussi l'annonce de questions qui seront abordées

ultérieurement : Christ « adorable » (chap. 38) ; ingratitude d'Israël (ὀνειδίζει ὑμᾶς) devant les dons de Dieu au désert (38, 1 ; 131, 3-6), théophanies et figures typologiques de l'Exode (buisson ardent, serpent d'airain, eaux de Merrha, combat contre Amalek, etc.) qui ont toutes une signification christologique. C'est tout cet ensemble qu'annonce ici l'allusion à la colonne de nuée.

Notes du chapitre 38

1 Cf. 112, 4. La recommandation est formulée dans le Talmud : הרחק מעליה דרכך זו מינות, « Éloigne tes voies de celle-ci [*Prov.* 5, 8], c'est-à-dire de la *minut.* » (*TB AZ*, 17a). Interprétation qui pourrait être attribuée à R. Éliézer ben Hyrkanos (Ier-IIe s.), puisque celui-ci la reprend dans le récit de son infortune : on raconte en effet que pour avoir trop fréquenté les chrétiens, il passa comme tel et faillit être condamné par les autorités romaines (*Tossefta Hulin*, 2, 24 ; *TB AZ*, 16b). Textes analysés par R. Travers HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres 1903, p. 137-145. Le même traité du *Talmud de Babylone* rapporte (*ibid.*, 27b) l'histoire de Ben Dama (neveu de R. Ishmaël, 1re moitié du IIe s.), qui succomba à une morsure de serpent, son oncle s'étant opposé à ce qu'il fût soigné par un *min.* Pour R. Travers HERFORD (*op. cit.*, p. 103-108), il s'agissait sans aucun doute d'un chrétien. Thèse reprise par A. L. WILLIAMS (*ad. loc.*), mais vivement critiquée par Ph. SIGAL, « An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho* », *Abr-Nahrain* 18 (1978-1979), p. 86-87, qui fait remarquer que le contexte de la sentence talmudique renvoie au paganisme et non au christianisme. Le participe νομοθετήσασι, ajoute-t-il, ne saurait être traduit par « ils ont établi la *Loi*... » car la sentence en question est une *baraïta* (dit tannaïtique non incorporé dans la *Mishna*). Elle n'a donc pas valeur de prescription légale, mais établit seulement une norme de principe. Tryphon n'est-il pas lui-même une exception à une telle « interdiction » ? Le verbe νομοθετεῖν ne doit pas être compris ici en référence aux textes rabbiniques, mais par rapport à la vision que Justin a du judaïsme. G. ALON (*The Jews in their Land in the Talmudic Age*, I, Jérusalem 1980, p. 288 s.) rapproche les récits talmudiques des propos de Tryphon, et voit au contraire dans de tels témoignages, une preuve des « relations cordiales qui existaient occasionnellement entre certains des premiers *Tannaim* et certains disciples de Jésus – mais, en même temps, de l'éloignement croissant des deux camps... ». Plusieurs auteurs attestent d'ailleurs la réalité des débats entre juifs et chrétiens : cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, n. 4, p. 53-54.

2 Cette accusation répond au même reproche de Justin (cf. 17, 2*). Chaque article de la foi chrétienne est pour Tryphon un « blasphème » (voir encore 79, 1, à propos de la chute des anges). Cp. *Dialogue d'Athanase et Zacchée*, 22 : βλασφημεῖς ἄνθρωπε, λέγων τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ εἰς μήτραν ἀνθρώπου εἰσεληλυθέναι (éd. Conybeare, p. 17).

3 Titre déjà évoqué en 13, 4 ; 17, 1; 33, 3 et 34, 2. Mais c'est ici la première fois qu'apparaît la formule ἄνθρωπος [ἐξ ἀνθρώπων] γενέσθαι / γενόμενος qu'on retrouve ensuite en 48, 1.2.3.4 ; 49, 1 ; 63, 1 ; 64, 7 ; 67, 2.6 ; 68, 1.3 ; 75, 4 ; 76, 1 ; 85, 2 ; 98, 1 ; 99, 2 ; 100, 2.4 ; 101, 1 ; 105, 1 ; 113, 4 ; 125, 3.4 ; 127, 4. Les notions d'Incarnation et de naissance virginale sont très progressivement amenées. Comme Justin n'a jusqu'ici jamais utilisé une telle formule, ce propos ne peut être attribué à Tryphon.
4 Première mention explicite de ce titre (προσκυνητός) déjà suggéré en 34, 4 (*Ps.* 71, 11) ; 37, 3 (*Ps.* 98, 5) ; 37, 4 (*Ps.* 98, 9), et apparaissant dans de nombreuses citations par la suite (pour le détail, voir Appendice 12, p. 983-984). C'est le verbe προσκυνεῖν (*Ps.* 98, 5.9 : 37, 3.4) qui provoque la réaction de Tryphon et assure en même temps la transition avec le chap. 38, centré autour de ce thème : on le retrouve en effet dans la citation qui suit (*Ps.* 44, 12 : 38, 4). Le thème sous-jacent est bien sûr l'accusation d'idolâtrie. Mais Justin prépare aussi l'évocation d'Abraham se prosternant devant celui qu'il reconnaît comme Dieu (56, 2 s.), les développements sur l'adoration des mages (78, 1.2.7.9 ; 106, 4), qui sont présentés comme porteurs de la soumission des démons à l'enfant-Dieu, ainsi que l'évocation de la tentation du Christ (103, 6 ; 125, 4). Ces différents passages sont liés par un même lexique (προσκυνεῖν, προσκύνησις, προσκύνητος). Ils contribuent ensemble à prouver la divinité du Christ ainsi que sa victoire sur les forces du mal.
5 Cf. *Dial.* 19, 6* ; 49, 2 ; 68, 5 (ὁ Λόγος) ; 120, 2 ; 141, 2 (ὁ τοῦ θεου λόγος ; ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ) ; 58, 4 (διὰ Μωσέως ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ) ; 62, 1 (διὰ Μωσέως ὁ τοῦ θεοῦ λόγος). OTTO (19, 6) ne reconnaît ici que le sens d'oracle (*effatum*). ARCHAMBAULT montre au contraire, dans une longue note (*ibid.*), qu'il faut prendre en considération toute la théorie du Logos chez Justin, et voir dans ces locutions « le Verbe se manifestant, comme il s'était manifesté aux Patriarches, par l'intermédiaire des prophètes et même par l'intermédiaire des sages païens (cf. *I Apol.* 5, 4) ». Cette conception de la parole prophétique est formulée en *I Apol.* 36, 1 : « Quand vous entendez les paroles des prophètes qui s'expriment comme font les personnages de théâtre, n'allez pas croire qu'elles viennent de ces hommes inspirés d'eux mêmes, mais bien du Verbe divin qui les met en mouvement (ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου Λόγου). » Trad. A. Wartelle.
6 Cf. aussi *Matth.* 11, 25 = *Lc.* 10, 21 ; *Is.* 6, 10 ; *Jér.* 5, 21. Ce transfert de la sagesse a déjà été présenté en 32, 5*. Il sera rappelé en 55, 3 ; 78, 11 ; 123, 4.
7 Cf. 30, 1* (ἄλογα καὶ οὐκ ἄξια θεοῦ) ; 32, 2* (ἀσαφῆ καὶ ἄπορα) ; 48, 1 *bis* ; 49, 6 et 133, 1 (παράδοξος).
8 Justin exprime à plusieurs reprises cette crainte du jugement qui semble constituer une motivation essentielle pour son activité apologétique : 44, 1 (rétribution individuelle) ; 58, 1 ; 64, 2 ; 68, 1 ; 82, 3 (jugement des faux prophètes ; cf. *Éz.* 3, 17-19 et 33, 7-9) ; 125, 1 (parabole du Semeur : cf. *Matth.* 13, 3-8), 2 (parabole des mines : cf. *Lc.* 19, 12-23). L'adjectif ἀθῷος, est emprunté au *Ps.* 23, 4 (cité en 36, 3), et substitué aux expressions des LXX *καὶ σὺ τὴν ψυχήν σου ῥύσῃ* (*Éz.* 3, 19) ou *καὶ σὺ τὴν ψυχὴν σεαυτοῦ ἐξῄρησαι* (*ibid.*, 33, 9) en 82, 3.

Le texte de Matthieu – jamais cité – est très certainement aussi à l'arrière-plan de ces passages (même contexte). Justin s'appuie donc ici sur une double référence, empruntée aux deux Testaments, qu'il fusionne en une seule formule. APHRAATE, *Exp.* 23, 2 (*SC* 359, p. 876) exprime les mêmes préoccupations que Justin en s'appuyant explicitement sur Matthieu.

9 Allusion à la préexistence du Verbe, à la naissance virginale (thèmes omniprésents par la suite, et surtout dans la seconde partie de l'entretien) ou à la vocation des nations (chap. 109 s.).

10 La Loi orale.

11 Cf. 27, 4*. Même opinion sur la Loi orale chez PTOLEMEE, *Ep. ad Flor.*, 4, 11-13.

12 Sur ce verset, cf. 63, 5 (note 17).

13 Ces deux versets seront utilisés en 56, 14.

14 L'épouse du roi représente l'Église des nations (cf. 63, 4-5*). Voir à ce sujet L. ROBITAILLE, « L'Église épouse du Christ dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45) », *LavalTP* 26 (1970), pp. 167-179 ; 279-306 ; 27 (1971), p. 41-65 : interprétations ecclésiales et mariales du psaume. C'est Justin qui, le premier, utilise le *Ps.* 44 dans sa réflexion. Il n'en commente jamais les versets 10 et 14, où est évoquée la tenue bigarrée (*περιβεβλημένη, πεποικιλμένη*) de la reine. Leur interprétation ecclésiale ne fait cependant aucun doute si on les rapproche de *Gen.* 30-31, où se trouvent décrits, en termes similaires (*ὑπὲρ τῶν ῥαντῶν καὶ πολυμόρφων θρεμμάτων ...ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ποικίλων καὶ πολυειδῶν ἀνθρώπων*), les troupeaux « tachetés » de Laban, autre figure des nations (cf. 134, 5*). Dans la *Doctrina Jacobi*, I, 38 (éd. Bonwetsch, p. 37), la « fille de Tyr » du verset 13 – au pluriel – est également interprétée des nations. Chez d'autres auteurs, le vêtement de l'épouse représente la variété des dogmes révélés (Origène, Basile, Jérôme), celle des langues qui proclament la doctrine chrétienne (Augustin), des vertus qui sont l'ornement spirituel de l'Église (Clément d'Alexandrie, Athanase, Chrysostome), des vocations personnelles au sein de l'Église (Chrysostome), ou encore la diversité des dons charismatiques et des miracles (Théodore). L. ROBITAILLE, *art. cit.*, n. 63, p. 298-299.

15 Cette longue citation trouve plusieurs justifications : elle comporte plusieurs titres christologiques semblables à ceux qu'on rencontrait dans les textes précédents (*Dieu* : cf. 56, 14 ; *Seigneur*, *roi*, *adorable*), une allusion à l'onction royale (v. 8), qui sera explicitement interprétée par la suite comme prophétie sur le Christ (56, 14 ; 63, 5 ; 86, 3), l'annonce d'un autre titre, *sceptre* (v. 7 : cf. 86, 1-4*), plusieurs allusions au règne éternel et universel, et une figure de l'Église (cf. note précédente). On ne peut donc considérer que Justin « amplifie certainement une citation primitivement limitée aux versets 7 à 13 » (P. PRIGENT, *Justin...*, p. 106). Ce psaume sera cité à nouveau aux chap. 63-64, comme preuve de la naissance virginale. Pour l'étude textuelle, voir P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 104 s.

Notes du chapitre 39

1 Cf. 82, 2*.

2 *I. e.* les paroles divines : cf. 38, 2 (τὰ διὰ τοῦ θεοῦ).

3 Même explication pour le retard de la parousie en *I Apol.* 28, 2 ; 45, 1 ; *II Apol.* 7, 1 s.

4 La formule διὰ τοῦ ὀνόματος [τοῦ Χριστοῦ] fait le plus souvent référence aux persécutions, « confession du nom du Christ », et aux conversions que leur spectacle entraîne (11, 4 ; 82, 2 ; 110, 4 ; 114, 4 ; 121, 2 ; cf. 116, 3 ; *I Apol.* 24, 1). Cf. *Matth.* 10, 22, cité en 82, 2. Elle est utilisée aussi à propos de l'entrée en Terre promise sous la conduite de Josué/Jésus (106, 3 ; 115, 4), du sacrifice eucharistique (117, 1.5 ; *I Apol.* 65, 3), ou – exceptionnellement – des exorcismes (*II Apol.* 8, 4). Elle a un caractère liturgique (cf. J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 243 s.). ORIGENE, *Cels.*, I, 25, suggère une explication très concrète de la signification que peut prendre une telle formule dans le contexte des persécutions : « ...les chrétiens combattent jusqu'à la mort pour éviter de donner à Dieu le nom de Zeus ou un nom d'un autre dialecte ».

5 L'expression ἡ ὁδὸς τῆς πλάνης n'apparaît qu'ici dans le *Dialogue* et l'*Apologie*. Elle s'inspire vraisemblablement d'*Is.* 53, 6 (*Dial.* 13, 5 ; *I Apol.* 50, 10) ; 63, 17 (*Dial.* 25, 2 ; *I Apol.* 52, 12), et peut-être de *Jacq.* 5, 20 (*ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ*). Cp. 41, 4 ; 47, 1 (chrétiens « circoncis de l'erreur »), et 113, 6 (circoncision « de l'erreur du monde » : ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ κόσμου). Ces formules – et en particulier le participe μαθητευομένους – évoquent l'initiation baptismale, la catéchèse préparatoire et la doctrine des « deux voies ». Cf. J. DANIELOU, *op. cit.*, chap. XII, p. 408-414 ; BARNABE, *Ep.*, 18-21, et l'introduction de P. PRIGENT (*SC* n° 172, p. 12-20).

6 Même expression en 87, 5. Ces dons de l'Esprit constituent une composante du christianisme « populaire » du II[e] siècle. Cf. E MORGANN-WYNNE, « The Holy Spirit and Christian Experience in Justin Martyr », *VigChr* 38/2 (1984), p. 172-177.

7 Les expressions φωτιζόμενοι, πεφωτισμένος, φωτισθείς désignent les baptisés (cf. 7, 3* ; 122, 1.3.4.5 ; 123, 2), et plus particulièrement, pour le premier de ces termes, les catéchumènes qui en étaient à la dernière étape de leur préparation au baptême (cf. M. METZGER, introduction aux *Constitutions apostoliques*, vol. II, *SC* 329, p. 91 s.). Justin est le premier auteur qui utilise φωτισμός pour le baptême (*I Apol.* 61, 12), mais cette terminologie, répandue à son époque, apparaît déjà dans le N.T. : *Hébr.* 6, 4 (*φωτισθέντας*) ; 10, 32 (*φωτισθέντες*) ; *II Cor.* 4, 4.6 (*φωτισμόν*). Elle deviendra officielle dans le monde byzantin. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 6, 26, 1 s., lui consacre un long développement. Sur l'origine et les différentes significations de ces mots, voir A. BENOIT, *Le Baptême chrétien au second siècle*, Paris 1953, p. 165-170 ; J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development* [Graecitas christianorum primaeva, 1], Nijmegen 1962, p. 173 s. Pour le thème du passage, par le baptême, des ténèbres (= du péché) à la lumière, voir F. J. DÖLGER, *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit*, *AC*, II (1930), p. 222-229. J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 292- 293, considère comme

insuffisante l'explication – rapportée par Justin en 122, 4-5 – selon laquelle le baptême serait une « illumination » de l'intelligence, et propose par ailleurs des rapprochements avec le baptême du Christ et la fête des Tabernacles dans la liturgie judéo-chrétienne. Sur le Christ « Lumière des nations », voir *Dial.* 17, 3*.

8 Ces « dons de l'Esprit » ou charismes évoqués ici dans une perspective eschatologique (cf. *Dial.* 46, 6-7 et 136, 3) sont rappelés en 82, 1* à propos de la prophétie, et étudiés de façon plus détaillée aux chapitres 87 et 88 dans un commentaire d'*Is.* 11, 2-3. Le phénomène des charismes était déjà évoqué dans le N.T. (*Mc.* 16, 17-18 ; *Act.* 2, 4, 5-12 ; 8, 7 ; 10, 46 ; 19, 6 ; *I Cor.* 12, 1), mais les listes (*I Cor.* 12, 7-10 ; 18-30 ; *Rom.* 12, 6-8 ; *Ephés.* 4, 11) diffèrent. Justin en propose deux (39, 2 ; 87, 2 ; cf. 87, 4). La seconde correspond à *Is.* 11, 1-3 ; la première comporte des éléments communs avec cette citation d'*Isaïe* et les listes qui figurent dans les écrits de Paul, mais sans coïncider avec aucune d'entre elles. Études d'ensemble et comparaison du détail in : Fr. BÖHRINGER, *Die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderten in Biographien* I, Zurich 1864², p. 263-264 ; K. SCHLÜTZ, *Isaïas 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten* [Alttestamentliche Abhandlungen, 11/4], Münster, 1932, p. 39-46 ; A. BENOIT, *op. cit.*, p. 170-178 ; G. OEYEN, « Die Lehre der göttlichen Kräfte bei Justin », *StudPatr* 11, 2 [*TU* 108], Berlin 1972, p. 214-221 ; J. E. DAVISON, *Spiritual Gifts in the Roman Church. I Clement, Hermas and Justin Martyr* [Diss.], Iowa City University 1981. Sur les charismes aux premiers siècles, souvent évoqués mais rarement énumérés, voir N. BAUMERT, « Zur semantik von *charisma* bei den frühen Vätern », *Theologie und Philosophie* 63/1 (1988), p. 60-78 ; H. LECLERCQ, art. « Charismes », *DACL* III, 1, 579-598 ; J. R. Mc RAY, « Charismata in the Second Century », *StudPatr* 12 [*TU* 115], 1975, p. 232-239 ; D. GRASSO, « I carismi nella Chiesa antica », *Augustinianum* 20, 1980, p. 671-686 ; A. MONACI CASTAGNO, art. « Charismes », *DECA* I, p. 462-463. Sur le transfert de la grâce aux Chrétiens, cf. 32, 5*.

9 Le verbe παραφρονεῖν est traduit par « desipere », perdre l'esprit (OTTO) ; « du den gesunden Menschenverstand vermissen läßest » (THIEME) ; « you are out of your mind » (WILLIAMS) ; « estás delirando » (RUIZ BUENO) ; « vaneggi » (VISONA).

10 Pour cette expression, voir aussi 87, 6 et 134, 5* (sur δουλεύειν / δουλεία).

11 Citation qui est aussi un rappel du *Ps.* 23 (36, 5*). Le *Ps.* 67 est un autre psaume de l'Ascension (cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, p. 420 s. ; *Théologie...*, p. 321-322), faisant le lien entre les chapitres précédents et celui-ci, qui est plus particulièrement consacré aux charismes. Selon le Talmud, le verset 19 se réfère à Moïse, recevant le don de la Loi sur le Sinaï (*TB Shab.*, 88b-89a).

12 Cf. 36, 2*.

13 Cf. 27, 4*.

14 Cf. *Jn.* 8, 31 ; 14, 6 ; 16, 13. Cette vérité totale s'oppose à celle des philosophes (cf. *II Apol.* 8, 3 : κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν), des rabbins, ou des

hérétiques (cf. *Dial.* 35, 2 : ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας, μαθηταί).

15 Cf. 11, 4*.

16 Chacun des trois termes de cette énumération s'oppose à l'un des reproches qui précèdent, selon une structure fortement antithétique. Le « cœur » désigne ici, comme dans l'ensemble du *Dialogue*, la faculté de saisir le message du Christ (« circoncision du cœur »), ainsi que la conversion – intellectuelle et spirituelle – qui l'accompagne. Ce passage est une nouvelle paraphrase associant divers textes et motifs évoqués précédemment.

17 Cf. 23, 4* (αἱ γραφαὶ καὶ τὰ πράγματα). Pour MARAN, OTTO et ARCHAMBAULT, l'expression τὰ φαινόμενα désigne « ce qui transparaît du christianisme dans la vie des chrétiens », et τὰ γινόμενα « les miracles accomplis par eux ». Si l'on s'en tient à l'utilisation de l'expression ἐπὶ τῷ ὀνόματι chez Justin, il s'agirait plus précisément des hérésies avec leurs pseudo-prophètes (*Dial.* 51, 2 ; 82, 2 ; *I Apol.* 16, 13), et des conversions (*Dial.* 123, 8 ; 135, 2 ; *I Apol.* 61, 13), phénomènes antinomiques mais également annonciateurs de la parousie. Cf. *I Apol.* 12, 10 : « De là vient que notre assurance est ferme à l'égard de tous ses enseignements, quand nous voyons clairement s'accomplir en fait les événements dont sa prédiction avait devancé la venue (ἐργῷ φαίνεται γινόμενα ὅσα φθάσας γενέσθαι προεῖπεν), car c'est bien là l'œuvre de Dieu, de dire les événements avant qu'ils ne se produisent (πρὶν ἢ γενέσθαι), pour montrer ensuite qu'ils se produisent (γινόμενον) bien comme ils avaient été prédits. » (trad. A. Wartelle) ; voir aussi *Dial.* 35, 2.7 ; *I Apol.* 30, 1. La distinction entre φαινόμενα et γινόμενα n'apparaît qu'à propos du Christ lui-même (*Dial.* 76, 1 ; 101, 2).

18 Même remarque en 44, 1.

19 Sur cette influence du diable ou des démons dans les persécutions, voir *Dial.* 18, 3*.

20 Même désignation, au pluriel, pour les démons, en 30, 2*.

21 C'est la première fois que le diable est ainsi nommé dans le *Dialogue*. La précision annonce les nombreuses allusions ultérieures au péché originel (45, 4 ; 62, 3 ; 79, 4 ; 81, 3 ; 88, 4 ; 91, 4 ; 94, 2 ; 100, 4-6** ; 102, 3 ; 103, 5-6 ; 112, 2 ; 124, 3-4 ; 129, 2).

22 Même terminologie (καταλύειν, κατάλυσις) en 41, 1 ; 45, 4 ; 91, 3 ; 94, 2 ; 100, 6 et 111, 2. Il est toujours question de la victoire sur le mal opérée sur la Croix.

23 L'article est douteux dans la bouche de Tryphon, qui ne l'emploie qu'en 36, 1 (cf. 8, 4*). Il y a là une raison supplémentaire de penser que de telles « concessions » lui sont artificiellement attribuées.

24 Cf. 14, 8*.

25 Cf. 32, 1*.

26 Cf. 30, 3*.

27 La requête a déjà été formulée en 36, 1. Justin avait souhaité compléter, auparavant, sa démonstration sur certains titres du Christ. Les autres points ont déjà été abordés : crucifixion (10, 3*) ; Ascension (36, 5*) ; Messie « souffrant » (34, 2*), seconde parousie glorieuse (32, 1*), royauté perpétuelle (31, 7*), soumission des puissances (30, 3*), sans avoir été nécessairement

épuisés. Ces « concessions » de Tryphon – dont certaines avaient été déjà faites en 32, 1 – offrent une nouvelle transition dans la démarche de Justin.

28 Justin fait ici référence à l'*ensemble* des prophéties dont il vient de démontrer la réalisation : elles se confirment mutuellement.

29 Cf. 36, 2*. Cette démonstration reprendra à partir du chapitre 48.

30 Analyse des prescriptions de la Loi, passée à l'arrière plan depuis la fin du chap. 29.

Notes du chapitre 40

1 Justin utilise le mot τύπος pour l'agneau pascal (40, 1) ; l'offrande de froment (41, 1) ; la circoncision (41, 4) ; l'ensemble des prescriptions rituelles (42, 4) ; les « cornes de l'unicorne » (91, 2) ; le combat contre Amalek (91, 3 ; 111, 1.2 bis ; 131, 4) ; le serpent d'airain (91, 4 ; *I Apol.* 60, 3 bis, 5) ; les mariages de Jacob (134, 3 ; 140, 1) ; le langage prophétique (90, 2 ; 114, 1) ; G. OTRANTO, « La terminologia esegetica in Giustino », *VetChr* 24 (1987), p. 33-34, observe que, comme chez Paul (*Rom.* 5, 14 ; *I Cor.* 10, 6) et Barnabé, ce terme technique désigne des personnages, des institutions ou des événements vétérotestamentaires considérés comme figures du Christ et de sa vie. Les figures de la Passion prédominent cependant.

2 Justin s'appuie ici sur l'étymologie du titre : χρίονται (phrase suivante).

3 Versets souvent commentés par les Pères : cf. IRENEE, *Adv. haer.*, V, 6, 2. etc. ; Ph. POIRIER, « Pour une histoire de la lecture pneumatologique de *Gen.* 2, 7 : quelques jalons jusqu'à Irénée de Lyon », *REAug* 40 (1994), p. 1-22.

4 Exégèse qui prend, comme souvent chez Justin, la forme d'une paraphrase où sont mêlées des références aux deux Testaments, et intercalées, dans le texte biblique, des précisions (foi, onction) qui n'y figurent pas, lui donnant ainsi une signification chrétienne. Cette figure de la Rédemption que constitue l'onction des linteaux, est complétée en 111, 3-4**. Elle est « le point de départ de tout un symbolisme liturgique qui voit, dans les maisons des juifs marquées d'un signe cruciforme avec le sang de l'agneau, la figure de l'âme des chrétiens marqués au baptême du signe de la Croix » (J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 334, qui renvoie à son étude sur ce thème in : *Bible et Liturgie*, p. 219-227). D'autres Pères reprendront ce thème, en le précisant. Pour l'analyse des textes, voir R. CANTALAMESSA, *L'omelia « In S. Pascha »...*, p. 306-328 : selon une tradition exégétique intégrée à la catéchèse pascale, le « signe du sang » était considéré, en particulier dans l'Asie-Mineure de la fin du II^{e} siècle, comme une figure de l'onction chrétienne. Les sources semblent montrer que cette onction n'avait pas uniquement une valeur métaphorique, mais constituait un rite réel constitutif, avec le baptême et l'Eucharistie, de la triade sacramentelle par laquelle s'effectuait l'initiation chrétienne. L'onction avait pour double effet de rendre l'âme *habitée* par l'Esprit du Christ, et de la protéger contre ses ennemis spirituels. JACQUES DE SAROUG, *Homélies contre les Juifs*, VII, 223-244 (*PO* XXXVIII, 197),

certains équivalents : étude de la Torah (*Lév.* R., 8), et en particulier des textes relatifs aux sacrifices (*TB Taan.*, 27b ; *Men.*, 110a), prière (*TB Ber.*, 26b), bonnes actions (*ARN*, 4 : éd. Schechter, p. 21 s.). Le judaïsme orthodoxe considère aujourd'hui le remplacement des sacrifices par la prière comme temporaire, le judaïsme réformé comme définitif (voir *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, col. 896). M. SIMON, *Verus Israel*, n. 2, p. 376, pense que « les considérations des Pères relatives à l'agneau pascal sont trop nombreuses et trop pressantes pour qu'on ne les suppose pas inspirées par une pratique persistante dans les rangs des fidèles ». La coutume se serait perpétuée malgré la condamnation des autorités religieuses (*TB Pes.*, 53ab). J. NEUSNER, *Aphraat and Judaism*, Leyde 1971, p. 146-147, analysant les témoignages du moine persan à ce sujet (*Exp.*, 12), se montre plus prudent : les allusions à une permanence des rituels de Pâque juive concerneraient la *fête* plutôt que les *sacrifices* eux-mêmes. D'où cette conclusion : « I therefore do not suppose he referred to actual Jewish animal sacrifices in Mesopotamia » (p. 147). Le nombre des témoignages invoqués par M. SIMON ne constitue pas nécessairement une preuve. La lecture des *traités Adversus Judaeos* montre en effet que les considérations sur la Loi ont, chez les Pères, un caractère extrêmement stéréotypé. Il faudrait, pour déterminer leur véritable valeur historique, faire la part de ce qui ressortit à de pures conventions. Pour l'interprétation de la destruction du Temple dans les traditions juive et chrétienne, voir H. J. SCHOEPS, « Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte », *Coniectanea Neotestamentica* 6, Uppsala 1942 [réimpr. in *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, p. 144-183], et, du même auteur, *The Jewish-Christian Argument*, New York 1963, p. 32-40.

8 La traduction tente de conserver l'étymologie populaire πάσχα/πάθος-πάσχειν (caractéristique de la pratique quartodécimane) sur laquelle Justin semble s'appuyer ici. Cf. Chr. MOHRMANN, « Pascha, Passio, Transitus », in *EAD., Études sur le latin des chrétiens, I*, Rome 1958, p. 205-222, qui cite le passage (p. 207) comme témoin de cette tradition. Une autre tradition, représentée en particulier par Origène (et déjà chez Philon), se fonde sur l'hébreu פֶּסַח (*Pessa'h*-passage) pour proposer une interprétation morale et spirituelle de l'événement. Sur ces deux conceptions, cf. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva chiesa*, Turin 1971, pp. 158-177 et 178-191. Justin ne précise pas pourquoi la prescription de rôtir l'agneau pascal *tout entier* figure la Passion du Christ. Peut-être trouve-t-on un élément d'explication dans une œuvre tardive, mais utilisant des éléments anciens de l'exégèse chrétienne. Dans son *Dialogue* écrit au XII^e^ siècle, PETRUS ALFONSI, Juif espagnol converti, déclare : « Quod autem et totus cum capite et pedibus et intestinis mandatus est coqui, et post comestionem os illius non confringi, insinuat quod nec in occisione membrum Christi aliquod caesum est, imo suspensus cum omnibus membris fuit, nec post occisionem os aliquod ejus computrivit, aut quamlibet aliam dissolutionem sustinuit, imo totus et integer resurrexit ». (*Dialogus...*, tit. XII, *PL* CLVII, 664 B). L'exégèse de Justin rappelle celle de *Jn*, 19, 36, sur le parallélisme entre les os non brisés de l'agneau pascal (*Exod.* 12, 46) et les membres non brisés du Christ. Plusieurs autres références

sur l'interprétation christologique de l'agneau pascal in : D. BERGER, *The Jewish-Christian Debate (Nizza'hon vetus)*, Northvale-Londres 1996², p. 243-244.

9 Même terminologie (σχῆμα, σχηματίζεσθαι, συσχηματίζειν) pour l'attitude de Moïse pendant le combat contre Amalek (90, 4 ; 91, 3 ; 97, 1), les « cornes de l'unicorne » (*Deut.* 33, 17 : 91, 2.3 et *Ps.* 21, 22 : 105, 2), les formes humaines prises par le Verbe lors des Christophanies (128, 2). L'*Apologie* (55, 2-6) présente d'autres exemples de cette structure qui, dans la réalité, offre le signe de la Croix : mâts de navires, instruments des terrassiers, corps et visage humains, trophées ; cf. 60, 1-7 (serpent d'airain et signe en X inscrit dans l'univers selon le *Timée*), où Justin n'emploie cependant pas ces termes.

10 Précisions où l'on voit généralement un « samaritanisme ». WILLIAMS (*ad. loc.*) rapporte le témoignage d'un voyageur ayant vu, chez les Samaritains, l'agneau pascal « crucifié sur une grossière croix de bois, la tête penchée, les pattes arrières sur les bras de la croix » (J. E. WRIGHT, *Round about Jerusalem*, 1918, p. 91). Interprétation reprise par P. R. WEIS, « Some Samaritanisms in Justin Martyr », *JThS* 45 (1944), n. 2, p. 200. Plus récemment, J. TABORY, « The Crucifixion of the Pascal lamb », *JQR* 86 (1996), p. 395-406 a tenté de montrer, en se fondant sur la description des pratiques samaritaines et l'étude de sources rabbiniques, que Justin avait fidèlement décrit le rituel samaritain de son époque, lequel offrait des similitudes avec le sacrifice pascal tel qu'il s'était pratiqué à Jérusalem, avant la destruction du Temple. L'utilisation d'une barre transversale est attestée dans la *Mishna* (*Pes.* 5, 9), et par les documents photographiques présentés dans l'ouvrage de J. JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der alttestamentlichen Passahüberlieferung*, Giessen 1932, phot. 21, p. 24.

11 Le rituel de l'Expiation comportait l'offrande de deux boucs, d'un bélier et d'un taureau. Le taureau était offert pour la purification du sanctuaire et de ses prêtres ; le bélier était destiné à un holocauste final ; l'un des deux boucs était sacrifié pour les péchés du peuple ; l'autre, portant au cou un rouleau sur lequel était écrite la liste de ces péchés, était chassé au désert (*Lév.* 16, 15-22).

12 L'association entre le Jour des Expiations et le jeûne (cf. *Lév.* 16, 29.31) figure aussi chez BARNABE, *Ep.*, 7, 4 (qui s'appuie sur la prescription d'un auteur incertain, appelé « prophète »), et chez TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 14, 9.

13 Justin n'utilise que deux fois le mot καταγγελία (40, 4 ; 42, 4). Comme d'autres – προαγγελία (53, 4 ; 102, 1.5 ; 103, 1.7.9 ; 104, 1 ; 105, 1 ; 131, 6 : essentiellement pour le commentaire du *Ps.* 21) ; προδήλωσις (53, 1) ; κήρυγμα (113, 6 ; 136, 3) ; προκήρυγμα (131, 5) ; προκήρυξις (115, 4 ; 125, 5 ; 134, 2) –, il a le sens générique d'*annonce* ou de *révélation* : sphère des λόγοι, ou oracles prophétiques (G. OTRANTO, « La terminologia... », p. 28-30). Sous leur forme substantivée ces outils techniques sont tous absents de l'*Apologie*.

14 La précision selon laquelle il est préférable – et non obligatoire – que les deux boucs soient *semblables* n'apparaît pas dans le texte de *Lév.* 16, 5, mais elle se trouve dans la *Mishna*, *Yoma*, 6, 1 (*TB* 62a-b). Philon semble l'ignorer. Le Talmud de Babylone (*Yoma*, 40b) rapporte

que R. Akiba (I^{er}-II^e s.), interrogé par ses disciples qui désiraient savoir si les deux boucs étaient interchangeables, répondit : « Ne donne pas aux *minin* l'occasion de se rebeller ! ». A. GOLDFAHN, *Justin Martyr und die Agada*, p. 108-109, voit là une possible indication que l'interprétation proposée par Justin était assez répandue dans les milieux (judéo)-chrétiens. Cette interprétation se retrouve, avec quelques nuances, chez d'autres auteurs. Pour BARNABE, *Ep.*, 7, 7-11, si les deux boucs sont semblables c'est « pour que, lorsqu'ils le verront [re]venir, ils soient frappés de la similitude, [comme dans le cas] du bouc » (trad. P. Prigent, *SC* 172, p. 135). Pour TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 7, 7-8, cette même similitude traduit les deux aspects de l'avénement du Christ : « Unum in humilitate ...alterum in sublimitate » (voir aussi *Adv. Jud.*, 14, 9-10). P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif...*, p. 99-110, compare le détail – peu cohérent – des commentaires de Barnabé, Justin et Tertullien, et conclut à l'indépendance des trois auteurs. Même conclusion chez D. CROSSAN, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988, p. 117-133, qui s'est intéressé plus particulièrement aux rapprochements explicites ou implicites que ces trois sources présentent avec *Zach.* 3, 1-5 ; 12, 10 ; *Is.* 53, 3 et *Ps.* 118, 22. Chez ORIGENE, ce rituel des deux boucs connaît quatre interprétations (chrétiens dignes ou indignes du martyre ; Christ immolé, Barrabas libéré ; les deux larrons représentant le Christ et l'Esprit du mal ; signification morale inspirée de Philon) qui ne seront pas reprises ultérieurement. Pour CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Adv. Jul.*, Lib. IX (*PG* LXXVI, 963), ces deux boucs représentent les deux natures du Christ (nature humaine = Christ immolé ; nature divine = Christ vainqueur de la mort et du péché, qui retourne au Père). Cette interprétation sotériologique deviendra très commune dans la tradition exégétique latine et grecque. Analyse des principaux textes fondateurs de ces différentes lectures in : A. LOUF, « Caper emissarius ut typus Redemptoris apud Patres », *VD* 38 (1960), p. 544-563. L. SABOURIN, « Le bouc émissaire, figure du Christ ? », *Sciences ecclésiastiques* 11 (1959), p. 45-79, a approfondi et élargi l'étude de cette figure jusqu'à son exégèse médiévale et moderne : c'est DENYS LE CHARTREUX (XV^e s.) qui le premier représente le Christ « comme un bouc émissaire marchant au calvaire chargé des péchés des hommes » (p. 65). L. SABOURIN juge par ailleurs (p. 53), que « la contribution de S. Justin n'est pas un modèle de clarté et de logique ». Il est vrai que le rapport entre la seconde parousie glorieuse et le Christ « offrande » n'est pas explicite dans le *Dialogue*. Le rapprochement ne semble s'appuyer alors que sur l'identité du lieu (Jérusalem), et – comme chez Barnabé – de la personne (le Christ) « reconnu par ceux qui l'avaient déshonoré » (*Zach.* 12, 10). Tertullien justifie mieux ce lien en présentant la seconde parousie comme le moment où, tout péché expié, les prêtres du Temple spirituel (= l'Église) accueilleront la chair (= la grâce) du Sauveur : « ...quia delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, id est ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur ieiunantibus ceteris ad salutem ». La formulation très elliptique de Justin, permet de supposer qu'il s'appuie sur une tradition

connue de ses lecteurs. L'offrande des deux boucs, annoncée en 13, 1 ; 22, 8 (*Ps.* 49, 9) et 9 (*Ps.* 49, 13), sera à nouveau évoquée, comme type des deux parousies, en 46, 2 et 111, 1.

15 Accusation rappelée en 93, 4 et 95, 4.

16 Allusion à *Is.* 53, 8 (cité en 13, 6 ; 43, 3 ; 63, 2 ; 89, 3), prophétie de l'agneau « mis à mort pour les péchés du peuple ». H. B. Mc LEAN, « A Christian Sculpture in Old Corinth », *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), p. 199-205, identifie en relation au Christ une sculpture qui représente une chèvre sauvage, et accompagne une prière pour le Salut (*Corpus der Griechisch Christlichen Inschriften von Hellas*, vol. I, p. 27-28). Il s'appuie en cela sur les textes de BARNABE, JUSTIN et TERTULLIEN.

17 De *Zach.* 12, seuls les versets 10 à 14 sont cités dans le *Dialogue* et l'*Apologie* (*Dial.* 14, 8 ; 32, 2 ; 40, 4 ; 64, 7 ; 118, 1 ; 121, 2 ; 126, 1 ; *I Apol.* 52, 12), mais Jérusalem est omniprésente dans cette prophétie. Elle est également au centre de la démonstration à laquelle Justin procède dans le *Dialogue*, car elle est le lieu ou se succèdent, se superposent, et se substituent parfois les uns aux autres des éléments et des événements fondateurs pour la foi juive et la foi chrétienne : unique lieu des sacrifices (40, 1.2.5 ; 46, 2), elle est aussi celui de la Passion du Christ (40, 4) qui se substitue à la Loi et au Temple de Salomon (36, 6) ; elle est maintenant détruite, et avec elle le culte de ce Temple. C'est de Jérusalem (Sion) que sont partis les Apôtres (24, 1*) comme les émissaires chargés de prévenir les populations contre « l'hérésie » chrétienne (17, 1*). C'est en ce lieu qu'est situé, lors de la seconde parousie, le repentir de ceux qui auront persécuté le Sauveur (*Zach.* 12, 11), ainsi que le millénaire qui succédera à ces événements (cf. Appendice 9, p. 965-968). L'entrée du Christ dans la ville (53, 1-4 ; 88, 6), qui fut suivie de l'expulsion des vendeurs du Temple (17, 3) était une autre figure de cette seconde parousie. C'est sur la cohérence historique et théologique de cet ensemble que s'appuie l'argumentation de Justin. Il n'est pas impossible, suggère E. NORELLI, « Due *testimonia* attribuiti a Esdra », n. 78, p. 257, que le mot τόπος désigne ici le Temple, et que des Testimonia de polémique anticultuelle se soient constitués autour de ce terme. Dans le *Dialogue*, ce sens pourrait être retenu en 36, 3 (*Ps.* 23, 7) ; 72, 1 (*Esdr.* ?) ; 80, 1 ; 92, 4 (cf. *Deut.* 16, 6). Cette lecture est rendue plus vraisemblable encore par la présence, dans le chapitre qui suit (cf. 41, 2*), de la citation de *Mal.* 1, 11, interprétée comme une prophétie du sacrifice universel, offert « en tout lieu » (*ἐν παντὶ τόπῳ*) par les chrétiens.

18 Cités en 32, 2, avec allusion à la première parousie dans le commentaire.

19 Substitué à ἐξεκεντήσατε : rappel des développements sur le Christ « sans gloire » (cf. 32, 1*).

20 Cf. 15, 1-6.

21 Nouvelle paraphrase réunissant citations et thèmes répartis sur l'ensemble des chapitres précédents.

22 Allusion, peut-être, au fait que les deux boucs étaient solennellement choisis dans l'aire du Temple (Mishna, *Yoma*, 3, 9).

Notes du chapitre 41

1 Toutes les traductions, à l'exception de celle d'ARCHAMBAULT, suivi par A. HAMMAN, rendent le mot εὐχαριστία par « Eucharistie ». G. VISONA s'appuie en cela sur le fait que ce terme avait probablement déjà un sens technique chez Justin, étant donné le stade assez développé que la doctrine eucharistique présente dans son œuvre (cf. *I Apol.* 66, 2). Même si ce sens technique n'est jamais exclu – en particulier dans cette interprétation de l'offrande de farine – il semble préférable ici de conserver au mot sa valeur étymologique, puisque Justin lui-même y fait allusion dans les lignes qui suivent (voir ci-dessous, la note sur le verbe εὐχαριστεῖν). Même valeur en 117, 2 (avec le jeu de mots εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι), et 118, 2 (avec le parallélisme αἴνους καὶ εὐχαριστίας). La traduction par « Eucharistie » s'impose d'avantage en 41, 3 et 117, 1 à cause de la mention des espèces.
2 La répétition du verbe παραδιδόναι (cf. *I Cor.* 11, 23) souligne la substitution d'une tradition à une autre.
3 On retrouve l'expression ἄρτον ποιεῖν en 70, 4.
4 Sur l'anamnèse eucharistique, voir encore 70, 4 ; 117, 1 et *I Apol.* 66. Textes analysés par B. DE MARGERIE, « Hos facite in meam commemorationem (*Lc.* 22, 19b). Les exégèses des Pères préchalcédoniens (150-451) », *Divinitas Città del Vaticano* 28 (1984), p. 43-69 [sur Justin, p. 43-47]. L'auteur de cette étude met l'accent sur la place prépondérante que Justin accorde à l'ordre d'anamnèse, et la valeur particulière des termes ou expressions qu'il utilise dans ces différents passages pour en rendre compte (ἐντέταλται, παρέδωκεν, παρέλαβον, ποιεῖν, παρέδωκαν, ἐδιδάχθημεν). C'est du Christ lui-même que les chrétiens ont *reçu prescription* d'*accomplir* cette commémoration par laquelle s'actualise la totalité du mystère du Christ, de l'Incarnation à l'Ascension. Parmi les témoignages qui illustrent la « diversité sans contradictions » (*ibid.*, p. 43) des commentaires patristiques à propos de *Lc.* 22, 19b et *I Cor.* 11, 24-25, celui de Justin est le plus ancien.
5 Le verset d'Isaïe est cité en 18, 2.
6 On retrouve le verbe εὐχαριστεῖν, employé de manière absolue, en 70, 4 *et I Apol.* 65, 5 ; 66, 2-3. Cet emploi apparaît sans doute pour la première fois chez Justin car les occurrences présentées par la *Didachè* sont, semble-t-il, réservées à l'action de grâces (cf. B. De MARGERIE, *art. cit.*, p. 47).
7 Cf. *I Apol.* 67, 8 : « C'est le jour du soleil que nous nous réunissons de la sorte tous ensemble, parce que ce jour est le premier, celui où Dieu fit le monde en transformant la ténèbre et la matière, et celui où Jésus-Christ, notre Sauveur, est ressuscité des morts. » (trad. A. Wartelle) ; IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 17, 5 : « Le pain, *qui provient de la création*, il le prit, et il rendit grâces, disant : ceci est mon corps » (trad. A. Rousseau, SC 100/2, p. 591).
8 Le monde « créé pour l'homme » est une idée qu'on trouve chez PHILON, *Opif.*, 77-78. La formule deviendra courante chez les auteurs chrétiens : cf. *Pasteur d'Hermas*, 47, 2 ; *I Apol.* 10, 2 ; *II Apol.* 4, 2 ; 5, 2 ; ARISTIDE, *Apol.*, 1, 3 ; Ps.-JUSTIN, *De res.*, fr. 7 (*PG* VI, 1584 C) ;

TATIEN, *Or. ad Graec.*, 4 ; THEOPHILE, *Ad Autol.*, 1, 4 et 2, 18 ; *Ep. ad Diogn.*, 10, 2 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 13, 2 ; ORIGENE, *Cels.*, IV, 74 s. Cette formule a une origine stoïcienne (cf. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1894^3, t. I, p. 467 ; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig - Berlin 1907, p. 33-34), et biblique (*Gen.* 1, 26). L'évocation de la création, « avec tout ce qu'elle renferme » est un élément de la confession de foi juive passé dans le symbole baptismal, puis dans l'anaphore eucharistique. Cf. A.-G HAMMAN, « Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique », in : *Études patristiques. Méthodologie-Liturgie, Histoire-Théologie* [Théologie Historique, 85], Paris 1991, p. 113-118.

9 Pour une discussion récente sur cette expression , voir W. CARR, *Angels and Principalities : The Background, Meaning, and Development of the Pauline Phrase Αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱ ἐξουσίαι*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

10 Nouveau développement associant des références empruntées aux deux Testaments. L'interprétation typologique de l'offrande de farine n'apparaît pas chez BARNABE, et n'a pas de source directe dans le N.T. Elle s'appuie évidemment sur la correspondance σεμίδαλις - ἄρτον, mais aussi, sur des précisions du texte biblique, dont Justin, sans les donner, semble tenir compte. Selon *Lév.* 14, 10 s. en effet, cette offrande pour la lèpre est accompagnée, *le huitième jour* (*τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ*), par celle de deux *agneaux* (*δύο ἀμνούς*) et d'une brebis (*πρόβατον*) *sans défaut* (*ἀμώμους*), ainsi que d'un log d'*huile* (*ἔλαιον*), pour l'onction des victimes. Il est peu vraisemblable que l'Apologiste – qui prend toujours en compte l'ensemble des textes dont il ne cite parfois qu'une partie – n'ait pas remarqué ces détails sur lesquels il fonde par ailleurs plusieurs de ses commentaires. Le parallélisme qu'il présente ici entre la *lèpre* et les *péchés* est aussi peut-être un écho de la guérison opérée par le Christ, après le Sermon sur la Montagne (*Matth.* 8, 1-4 pll.), et de la prophétie d'Isaïe (29, 18 s. ; 35, 5 s.), citée comme réponse par Jésus à Jean : *Les aveugles recouvrent la vue, et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts se relèvent et les pauvres sont évangélisés* (*Matth.* 11, 5 ; *Lc.* 7, 22). Le texte du Lévitique évoque d'autre part assez longuement les marques de lèpre sur le « vêtement » ou les murs de la « maison ». La riche symbolique de ces deux motifs dans le *Dialogue* (cf. 15, 5* ; 42, 1* ; 116, 3* et, tout récemment, 40, 1*) permet de penser que Justin avait à l'esprit de telles correspondances en rapprochant lèpre et péchés. Sur l'utilisation métaphorique de la notion de « sacrifice » dans la description de l'Eucharistie, voir G. W. LATHROP « Justin, Eucharist and 'Sacrifice' : a case of Metaphor », *Worship* 64 (1990), p. 30-48.

11 Texte déjà cité en 28, 5, mais sans commentaire. La référence est largement utilisée par les auteurs chrétiens : cf. *Didachè*, 14, 3 ; IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 17, 5 et Fragments grecs, 16 (Harvey, p. 500-501) ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 22, 6 et IV, 1, 8 ; *Adv. Jud.*, 5, 4 et 5, 7 ; CYPRIEN, *Ad Quir.*, 1, 16 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, 136, 2-3 ; ORIGENE, *Hom. in Gen.*, 13, 3 ; *De Or.*, 31, 4. Elle apparaît régulièrement dans les traités *Adversus Judaeos.* Certains Pères des premiers siècles mettent l'accent sur la substitution de l'Eucharistie aux sacrifices du Temple, d'autres sur la dimension éthique et spirituelle de l'offrande chrétienne,

d'autres sur la glorification du nom de Dieu, d'autres enfin sur l'universalisme de l'action de grâces offerte par les chrétiens : cf. K. S. FRANK, « Maleachi 1, 11 ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zur Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche », *Theologie und Philosophie* 53 (1978), p. 70-78. Si la fonction polémique est importante chez Justin (comme chez Irénée, Tertullien ou Cyprien), ces différents niveaux de sens sont déjà tous présents dans les commentaires qu'offre le *Dialogue* (voir aussi 116, 3 et 117, 1-5**). Dans l'*Apologie*, ces versets ne sont jamais cités, pas même dans les chapitres consacrés à l'évocation de l'Eucharistie (*I Apol.* 65-67). Pour l'analyse textuelle voir P. PRIGENT, *Justin...*, p. 273-277.

12 Cf. 17, 2*.

13 Cf. 10, 3*.

14 Cf. 18, 2*.

15 Cf. 47, 1 ; 113, 6 ; 114, 4 (voir aussi 30, 2 et 39, 4).

16 L'expression stylisée ἡ μία τῶν σαββάτων ἡμέρα n'est pas biblique. Dans le N.T., elle apparaît en *Matth.* 28, 1 ; *Mc.* 16, 2 ; *Lc.* 24, 1 ; *Jn.* 20, 1.19 ; *Act.* 20, 7 ; *I Cor.* 16, 2. Les quatre passages évangéliques évoquent, comme ici, la Résurrection du Christ.

17 Cf. AMBROISE, *In Psalm.* CXVIII, prol. (*PL* XV, 1259 B) ; CHRYSOSTOME, *De occursu D. N. Jesu Christi* (*PG* L, 807) ; EUSEBE, *Com. in Ps.*, 6 (*PG* XXIII, 120 A) ; *Dissertatio contra Judaeos*, Anonyme du X^{e} s., IX, 143 s. : « ...καθάπερ ὁ παρὼν ἑβδοματικὸς βίος πρὸς τὸν μέλλοντα καὶ ὄγδοον καὶ ἐνιαῖον, ὃν ἡ πρώτη πασῶν τῶν ἡμερῶν ἡμέρα σαφῶς χαρακτηρίζει, μία παρὰ τοῦ Μωϋσέως ὀνομασθεῖσα δι' αὐτὸ τοῦτο καὶ ὡς ὀγδόη παραλαμβανομένη μετὰ τὴν ἀποπεράτωσιν τῆς ἑβδόμης, ἐπειδὴ καὶ ὁ μέλλων αἰὼν καὶ πρῶτος ἐστὶν τοῦ ἐνεστῶτος κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ ἐνιαῖος πέφυκεν καὶ ὄγδοος προσηγόρευται. » (éd. M. Hostens, *CCSG* 14, p. 199) ; (*ibid.*, IX, 365-371, p. 199). Sur ce thème du sabbat et du dimanche (hebdomade et ogdoade), voir en particulier J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, chap. XIV-XVI, p. 303-387, et, plus récemment, W. RORDORF, *Sabbat et Dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel 1972 (bibliographie) ; ID., « Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif. État actuel de la recherche », *La Maison-Dieu* 148 (1981), p. 103-122 ; ID., *Liturgie, Foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Paris 1986, p. 29-48 ; S. BACCHIOCCHI, *Du Sabbat au Dimanche*, Paris 1984. Voir aussi, dans le *Dialogue*, les chap. 138, 1-2 et 139, 1-3, à propos de la typologie du Déluge.

Notes du chapitre 42

1 La Septante ne mentionne ces clochettes (κώδωνας) – dont le nombre n'est jamais précisé – qu'en *Exod.* 28, 29-30 (33-34). FLAVIUS JOSEPHE les évoque en *Ant. Jud.*, III, 160. Justin les a sans doute confondues avec les pierres de la tunique d'Aaron (*ibid.*, 17-21) interprétées de façon symbolique par PHILON, *Spec.* 1, 87 (= zodiaque), puis par CLEMENT D'ALEXANDRIE,

Strom., V, 6, 37, 1-3 (planètes). Dans un développement sur la dodécade selon l'exégèse gnostique, IRENEE réunit ces deux motifs : « le pectoral aux couleurs variées, ayant douze pierres précieuses et douze clochettes » (*Adv. haer.* I, 18, 4 : trad. A. Rousseau, *SC* 264, p. 283). Parmi une série d'éléments scripturaires caractérisés par le nombre douze, et interprétés dans le même sens qu'Irénée, TERTULLIEN associe pour sa part « les douze pierres précieuses du vêtement sacerdotal d'Aaron » et « les douze pierres désignées par Josué pour être tirées du Jourdain » (*Adv. Marc.*, IV, 13, 3-4). ORIGENE, s'attarde lui aussi sur la symbolique du vêtement liturgique, mais selon une autre interprétation : « Qu'il ait [le Pontife] autour de sa robe des clochettes, pour qu'à son entrée au sanctuaire, il produise un tintement et n'entre pas en silence. Et ces clochettes, qui doivent toujours tinter, sont placées à la frange de la robe, pour cette raison, je pense, qu'on ne doit jamais faire silence sur les derniers temps et la fin du monde, mais toujours en faire l'annonce, en discuter et en traiter [...]. » (*Hom. in Exod.*, 9, 4 : trad. M. Borret, *SC* 321, p. 303). Dans le même passage, ORIGENE rapporte la « parole apostolique » aux rangées de pierre qui ornent le logium du Grand prêtre. Selon H. DE LUBAC (cité par M. Borret, *ibid.*, note 8 p. 302), cet *apostolicus sermo* pourrait figurer le message évangélique qui distribue aux quatre coins du monde (*quadruplatio ordine*) la *fidem Trinitatis*, et plus précisément les douze articles du Symbole. L'extrémité du vêtement sacerdotal est interprétée chez lui dans un sens eschatologique. Chez Justin, elle prend une signification spatiale : les douze clochettes figurent la parole portée par les Apôtres « aux confins de la terre ». Ailleurs dans le *Dialogue*, le vêtement [du Grand prêtre] représente « ceux qui reçoivent par [le Christ] la rémission des péchés » (54, 1* ; cf. 116, 1-3**). Cette symbolique est donc cohérente. Ces différents auteurs présentent, sur ce point, des similitudes qui permettent de soupçonner l'existence, en milieu chrétien, d'une tradition symbolique autour du vêtement sacerdotal, et de la dodécade (peut-être le texte d'*Apoc.* 21, 11 s. n'y est-il pas étranger). Il est remarquable que l'erreur de Justin s'ajoute à d'autres inexactitudes touchant aux réalités cultuelles du judaïsme biblique ou contemporain (cf. Introduction : Judaïsme(s), p. 75-78). Une fois encore, la cohérence symbolique semble prendre le pas sur la précision de la lecture ou de l'observation, et cette particularité oblige à s'interroger sur la nature des sources utilisées pour de telles considérations.

2 Le verbe ἐξάπτειν signifie à la fois « attacher » et « enflammer ». Les deux sens sont possibles ici. Cf. ἀνάπτειν et ἄναψις en 8, 1 ; 61, 2 et 128, 4, où il est toujours question du Verbe, et où l'on retrouve le mot δύναμις.

3 Verset également cité en 64, 8 et *I Apol.* 40, 3. Justin l'interprète comme une prophétie de la mission des Apôtres. Cette interprétation s'inspire très certainement de *Rom.* 10, 16-18, où le même verset se trouve rapproché, comme ici (cf. 42, 2), de *Is.* 53, 1. Même signification pour ORIGENE, *Hom. in Exod.*, 1, 4, et de nombreux autres auteurs.

4 Cf. 11, 1*.

5 Autre texte souvent cité par les Pères. Justin ne donne que les deux premiers versets, qui suffisent ici à illustrer son propos (cf. *Dial.* 114, 2 et *I Apol.* 50, 5). L'ensemble de la

prophétie avait été cité en 13, 3-7, mais seuls les versets 2b et suivants avaient, par la suite, fait l'objet de commentaires.

6 Le texte des manuscrits (τοὺς πονηρούς) est généralement conservé. Il pourrait trouver confirmation dans une remarque de BARNABE, 5, 9 : « Mais quand il se choisit, pour apôtres, futurs prédicateurs de son Évangile, des hommes dont le péché dépassait la mesure (ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους), c'était pour montrer qu'il n'était pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. » (trad. P. Prigent, *SC* 172, p. 111). Cf. *Matth.* 9, 9-13 ; *Lc.* 5, 8 ; *I Tim.* 1, 15. La traduction de πονηροὺς par « méchants », « mauvais » est alors presque partout retenue. Seul G. VISONA la récuse et propose : « ceux qui se sont faits ses sujets misérables = souffrants » (« coloro che si sono fatti suoi miseri sudditi »). Sens peu vraisemblable car, dans le *Dialogue* (34 occ.), l'adjectif πονηρός est toujours associé aux démons et au péché (des idolâtres). Contrairement à ce qu'OTTO affirmait sans juger utile d'argumenter (« Thirlb. πολλοὺς coniecit : praeter necessitatem ») la conjecture de Thirlby (πολλούς) est incontestablement plus satisfaisante ici que le texte des manuscrits : elle correspond beaucoup mieux au contexte (multiplicité / unité), à son lexique (πάντας ...πολλῶν ...πολλοὶ), et à la méthode paraphrastique adoptée par Justin dans la plupart de ses commentaires.

7 Le mot ὑπηκόους rappelle *Ps.* 17, 44-45, cité en 28, 6, où il est question de la vocation des nations (*λαός, ὃν οὐκ ἔγνων, ἐδούλευσέ μοι · εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπήκουσέ μου*).

8 L'image évoque l'innocence de l'enfant ainsi que son attachement au Maître et Père. G. OTRANTO, « Lo sviluppo della similitudine nel Dialogo di Giustino », *VetChr* 11 (1974), p. 69-70. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, 5, réunit et commente des citations scripturaires à partir desquelles ceux qui s'attachent à la vérité sont comparés à des « enfants » (παιδία, νήπιοι), et leur Maître à un « pédagogue ». Comme Justin, il rapproche les thèmes de l'enfant et de l'Église, corps du Christ (*ibid.*, 18, 3-4 : *Éphés.* 4, 13-15 et 12.15), mais il ne cite jamais Isaïe dans l'ensemble de son développement.

9 Cp. 116, 3 (ὡς εἷς ἄνθρωπος) ; 119, 5 (διὰ τῆς ὁμοίας κλήσεως) ; 123, 1 (ἡμεῖς δὲ λαὸς κεκλῆσθαι ἠξιωμένοι ὁμοίως ἔθνος ἐσμὲν) ; 130, 4 (τὴν ὁμοίαν ὀνομασίαν δίδωσιν). L'Église, corps mystique est une image paulinienne. Justin la développe ici selon une rhétorique fortement structurée : oxymores (πάντας ὡς ἓν ; τὰ σύμπαντα / ἓν) ; paronomase (πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν ; πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἄνθρωποι) ; balancements (πολλῶν ...ἕν ; πολλοὶ ...ἕν) ; synonymies (καλοῦνται καὶ προσαγορεύονται) ; jeu de mots [étymologique] (κελεύσει ...καλεῖται ...ἐκκλησία ...κλήσει ...καλοῦνται). Dans les Écritures, les deux termes δῆμος et ἐκκλησία ne se trouvent réunis qu'en *Act.* 19, 30-33 où ils représentent l'institution grecque du *peuple* (ensemble de citoyens libres) réuni en *assemblée* (Ekklésia). L'épisode alors rapporté (émeute des orfèvres) se situe à Éphèse… Le mot ἐκκλησία n'a donc probablement pas ici le sens qu'il peut prendre dans la LXX (Assemblée d'Israël) ou en *Éphés.* 5, 23 s. et *Col.* 1, 18. 24 (Église = assemblée des chrétiens, membres du corps du Christ), mais simplement, comme δῆμος, valeur comparative. Si Justin s'inspire de Paul, il a l'habileté d'en

rapporter le terme essentiel (ἐκκλησία) en le situant dans un contexte propre à convaincre un interlocuteur qui vit dans le même cadre institutionnel que lui mais ne partage pas pour autant ses convictions.

10 Même idée chez IRENEE, *Adv. haer.*, IV, 35 ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, II, 19, 1 ; LACTANCE, *Div. inst.*, IV, 17 ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Adv. Jul.*, I, 9. Th. STYLIANOPOULOS, *Justin Martyr...*, n. 37 p. 60, remarque que cette généralisation s'accorde mal avec la division tripartite de la Loi développée par ailleurs (44, 2*). Sur cette question, voir l'article mentionné ci-dessus, note 4, p. 647.

11 Fin des chap. 40-42, consacrés à l'interprétation typologique de certains préceptes.

Notes du chapitre 43

1 Cf. 16, 2*.

2 Cf. 18, 2* ; 25, 2*.

3 Cf. 40, 2*.

4 Litt. : *par l'intermédiaire d'une vierge.* Affirmation souvent répétée : 23, 3 ; 113, 4 ; 120, 1 (διὰ Μαρίας τῆς παρθένου) ; 43, 1 48, 2 ; 50, 1 ; 57, 3 ; 63, 1 ; 87, 2 ; 100, 2.4 ; 105, 1 ; 127, 4 (διὰ τῆς παρθένου) ; 45, 4 ; 100, 6 (διὰ ταύτης τῆς παρθένου) ; 66, 1 ; 75, 4 ; 85, 2 ; 100, 3 ; *I Apol.* 22, 5 ; 31, 7 ; 32, 14 ; 33, 1 ; 46, 5 ; 54, 8 ; 63, 16 (διὰ παρθένου) ; 101, 1 (δι' ἧς) ; 84, 2 (διὰ παρθενικῆς μήτρας) ; 63, 3 (διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας) ; 43, 7 ; 66, 4 (ἀπὸ παρθένου) ; 66, 1 ; 84, 1 (ἐκ παρθένου). L'expression ἐκ παρθένου met l'accent sur la provenance humaine et miraculeuse du Christ ; διὰ παρθένου sur le rôle de la vierge, instrument de Dieu. La prédominance de cette dernière formule dans le *Dialogue* peut s'expliquer par la finalité polémique de l'œuvre, mais plusieurs passages montrent que les différentes formules sont pour Justin équivalentes : *Dial.* 63, 3 (ἐκ γαστρός = διὰ γαστρός) ; *I Apol.* 32, 11.14 (ἐκ δυνάμεως θεοῦ = διὰ δυνάμεως θεοῦ) ; *Dial.* 66, 1 (ἐκ παρθένου = διὰ παρθένου). Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* [Biblioteca de Autores Cristianos, 300], Madrid 1970, p. 64-67. Les Valentiniens rejetaient la formule ἐκ παρθένου, au profit de διὰ παρθένου, plus conforme à leur doctrine docétiste. Cf. TERTULLIEN, *Adv. Val.*, 27, 1 (« per virginem, non ex virgine editum ») ; *De carne Christi*, 20, 1 (« per virginem dicitis natum, non ex virgine ») ; IRENEE, *Adv. haer.*, I, 7, 2. Ces formules dont le *Dialogue* garde la trace pourraient avoir eu un caractère liturgique, et même avoir constitué un « fragment de credo » (W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, p. 22, note 5). Il n'est pas nécessaire de suppléer ici διὰ Μαρίας (MARCOVICH) car ce qui va suivre porte non plus sur la Loi, comme en 23, 3*, mais sur la naissance virginale (43, 3 s.). Le commentaire de la citation de référence (*Is.* 7, 10-8, 17 : 43, 5-6) ne laisse là-dessus subsister aucun doute : Ὅτι μὲν οὖν ἐν τῷ γένει τῷ κατὰ σάρκα τοῦ Ἀβραὰμ οὐδεὶς οὐδέποτε ἀπὸ παρθένου γεγέννηται οὐδὲ λέλεκται γεγεννημένος ἀλλ' ἢ οὗτος ὁ ἡμέτερος Χριστός, πᾶσι φανερόν ἐστιν (43, 7). En 23, 3, Justin mettait l'accent

sur la *rupture* réalisée à travers Marie, descendante d'Abraham, dans le don de la Loi : il fallait donc que la mère de Jésus soit nommée, et la mention de sa virginité était alors moins essentielle que celle de ses origines ; l'accent est mis ici sur sur la *substitution* du Christ à la Loi et le *caractère miraculeux* de sa naissance. L'omission de Μαρίας est donc tout à fait intentionnelle et significative du glissement de perspective qui se produit à cet instant de l'entretien. Ce passage est une transition entre les développements consacrés à la Loi et ceux qui porteront sur la naissance virginale. Pour les mêmes raisons, il n'est pas non plus nécessaire de déplacer κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν comme le propose MARCOVICH : cette correction aurait pour effet de faire porter l'expression sur ce qui suit uniquement (naissance virginale) alors que pour Justin cette volonté s'exerce *à la fois* dans la périodisation de la Loi et dans le mystère de la naissance. Omniprésente dans les différentes étapes de l'économie du Salut (cf. *Dial.* 67, 6 ; 85, 4 ; 87, 2 ; 95, 2 ; 102, 5 ; 103, 8 ; *I Apol.* 46, 5 ; *II Apol.* 6, 5, etc.), la volonté du Père doit rester ici *au centre* du processus décrit, et du texte qui l'évoque : c'est en elle que s'articulent des phénomènes – et des questions – apparemment distincts, mais en réalité confondus : pour Justin la disparition de la Loi et la naissance du Christ manifestent un même dessein, car le Christ *est* la Loi.

5 Cf. 11, 2*.

6 Cf. 11, 1*.

7 Unique occurrence, dans le *Dialogue*, d'une expression (πνευματικὴ περιτομή) qui n'a pas de source scripturaire directe. La circoncision « spirituelle » circoncit de l'idolâtrie (cf. 114, 4), fait participer à la « race israélite véritable et *spirituelle* d'Abraham » (11, 5), qui offre à Dieu non les sacrifices de la Loi, mais « louanges véritables et *spirituelles*, et actions de grâce » (118, 2). Le parallèle entre circoncision et baptême est déjà présent dans certains passages du N.T. (*Rom.* 2, 28-29 ; *Phil.* 3, 3 ; *Col.* 2, 11-13), mais c'est chez Justin qu'il trouve sa première formulation explicite. Cette doctrine persistera ensuite dans toute la tradition. Cf. J. DANIELOU, « Circoncision et baptême », *Theologie in Geschichte und Gegenwart [Festschrift M. Schmaus]*, Munich 1957, p. 755-776.

8 L'adjectif ἐφετός (désirable) n'est pas toujours restitué dans les traductions : « omnibus licet similiter accipere » (OTTO) ; « et tous peuvent ainsi la recevoir » (ARCHAMBAULT) ; « and all ought to receive it in like manner » (WILLIAMS) ; « y a todos es permitido igualmente recibirla » (RUIZ BUENO) ; « e tutti possono similmente aspirare a riceverla » (VISONA). La traduction proposée ici tient compte des suggestions de WILLIAMS (« all ought to... ») et G. VISONA (« aspirare »). Elle correspond à ce qu'expriment toutes les considérations de Justin sur la nécessité d'une circoncision spirituelle. Sur la rémission des péchés par le baptême, voir 13, 1 ; 14, 1-2 ; 18, 2 ; 44, 4 ; 86, 6 ; 138, 2 ; *I Apol.* 44, 3 ; 61, 1 s. ; 66, 1.

9 Terme choisi pour désigner le caractère miraculeux de la conception virginale et de l'enfantement de Marie (cf. J. DANIELOU, *Théologie*..., p. 273-276).

10 La question n'a jusqu'alors été abordée ni par Justin ni par Tryphon. Mais elle était contenue, comme d'autres, dans la citation *in extenso* d'*Is.* 53, donnée au chap. 13 : verset 8,

en 13, 6* (rappel en 32, 2). De ce verset, seule cette partie n'avait pas encore été commentée. Justin souligne lui-même, dans la phrase qui suit (ὡς προγέγραπται), la continuité de sa démarche.

11 Dans son commentaire, Justin substitue τὸ γένος à γενεά des LXX (voir aussi 63, 3 ; 68, 4 ; 76, 2 ; 89, 3 ; *I Apol.* 51, 1). Le terme γενεά est ici compris dans le sens de « naissance » (γένεσις).

12 Par cette nouvelle paraphrase, Justin souligne le lien entre la génération ineffable du Christ et le Salut que, par son *sang*, il apporte aux *hommes* pécheurs. Ce lien est plus explicite en 63, 2.

13 Commentaire en 84, 1-2.

14 Commentaire en 77, 2-3 ; 78, 9-10.

15 Commentaire en 77, 4.

16 Citation intégralement reprise (y compris l'inclusion d'*Is.* 8, 4, dont Justin est le premier témoin), en 66, 2-3. Pour l'étude textuelle, et les parallèles avec TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, III, 12-13 = *Adv. Jud.*, 9, 1 s., cf. P. PRIGENT, *Justin...*, p. 145-157 ; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, p. 32-34. Selon P. PRIGENT, cette double citation et cette exégèse répartie sur de nombreux chapitres s'expliquent par l'utilisation d'une source interprétant *Is.* 7 comme prophétie christologique : « [Justin] commence à l'utiliser, s'interrompt et y reviendra vingt chapitres plus loin pour en présenter la totalité. » (p. 149). Cette « interruption » n'est cependant pas expliquée. Il s'agit en fait d'aborder *progressivement* la question de la nature du Messie, afin d'en éclairer les différents aspects sans heurter l'interlocuteur. Justin ne « s'interrompt » pas, au chapitre 44, mais tire les conséquences immédiates de la première utilisation d'*Is.* 7-8 : « Dans la race d'Abraham selon la chair, personne jamais n'a été engendré ou dit engendré d'une vierge, sinon le Christ. » (43, 7) ; il est donc vain de supposer « que parce que [l'on est] de la semence d'Abraham selon la chair, [on héritera] sûrement des biens que Dieu... donnera... » (44, 1) ; seuls peuvent les recevoir « ceux qui de pensée se sont conformés à la foi d'Abraham » (44, 2). C'est à travers ce thème de la *descendance d'Abraham* que se fait la transition entre la naissance du Christ (chap. 43) et le Salut (chap. 44). La dimension proprement christologique des textes cités ici ne sera abordée qu'ultérieurement.

17 Même type d'argumentation historique, avec des tournures similaires, en 34, 7 (sur le *Ps.* 71), 66, 4 (sur *Is.* 7, 14), 73, 2 (sur *Ps.* 95, 10), et 77, 3 (sur *Is.* 8, 4).

18 Ἡ νεᾶνις est la leçon d'Aquila, Symmaque et Théodotion, adoptée par les Ébionites (cf. IRENEE, *Adv. haer.*, III, 21, 1). Dans son commentaire *d'Is.* 7, 14 (*CCSL* 73, 103), JEROME soulignait l'ambiguïté du terme hébraïque עַלְמָה = *almah.* (cité in F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta,* Oxford 1875, II, *in loco*). Le terme Παρθένος des LXX est une traduction juive ancienne, consacrée par l'Évangile (*Matth.* 1, 23) qui y voit l'annonce de la conception virginale du Sauveur. Cf. J. CALES, « Le sens de l'*almah* en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques », *ReScR* 1 (1910), p. 161-168. Justin revient sur cette

question en 67, 1 ; 71, 3 ; et 84, 3. Pour le commentaire d'*Is.* 7, 14 en rapport avec la naissance virginale, voir également 66, 1-67, 2 ; 68, 6 ; 70, 5 ; 84, 1 s. ; *I Apol.* 33, 1 ; 54, 8. La polémique sur ce verset est attestée chez IRENEE, *loc. cit.* ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 9 ; ORIGENE, *Cels.*, I, 34-35, et dans la plupart des traités de controverse.

19 Même affirmation en 67, 1 ; 68, 7.8 ; 71, 3 et 77, 1. Cf. *Dial.* 33, 1*.

20 Chap. 66 ; 68 ; 71 ; 77-78.

Notes du chapitre 44

1 Cf. 38, 2*.

2 Même expression en 47, 2, à propos des judéo-chrétiens. Léa, figure de la Synagogue, a « les yeux faibles » : Λείας ἀσθενεῖς ἦσαν οἱ ὀφθαλμοί (134, 5). Ce manque de discernement serait accentué par la crainte des persécutions.

3 Remarque similaire en *Gal.* 6, 12. Justin associe fréquemment amour de la vérité et martyre (96, 2 ; 110, 6 ; 120, 6 ; 131, 2 ; *I Apol.* 2, 1 ; *II Apol.* 4, 4), en s'efforçant de convaincre ses auditeurs que le courage des chrétiens constitue un exemple pour ceux que la crainte des persécutions ferait hésiter. L'insistance sur ce thème a sans doute quelque rapport avec le récit qu'il donne de sa propre conversion, motivée par la constance des chrétiens devant la mort (*II Apol.* 12, 1).

4 Cf. 17, 1. Les termes bibliques κρίσις, αἴτιος, ἀθῷος, ἄδικος, etc. ont, dans la perspective du Jugement universel, une connotation juridique marquée.

5 Pour P. PRIGENT, *Justin...*, p. 312, les ch. 44-47, sont introduits « comme un coin » entre les chap. 43 et 48 (consacrés à la naissance miraculeuse du Christ). En réalité, Justin rebondit ici sur l'expression ἐν τῷ γένει τῷ κατὰ σάρκα τοῦ Ἀβραάμ (43, 7) : il s'agit de savoir si l'on est sauvé par le Christ, né de la Vierge Marie qui descend d'Abraham (descendance spirituelle), ou par le fait d'appartenir à la descendance « charnelle » du patriarche. Les deux thèmes sont étroitement liés : d'où l'*alternance*, dans les chap. 39-48, des passages qui leur sont consacrés (voir la note en 48, 1*). Les digressions ne sont donc qu'apparentes : c'est une même question – celle du Salut – qui est abordée dans ces chapitres, du point de vue juif et du point de vue chrétien, à travers ces deux thèmes entremêlés (voir aussi 46, 1*).

6 Même remarque en 25, 1 ; 123, 6 ; 125, 5 ; 130, 2 ; 140, 2. Justin restitue ici une croyance populaire de son époque, laquelle n'excluait pas d'autres points de vue : cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 116-121 (sur *Matth.* 3, 9). Commentaire du *Midrash Rabba*, 48, 8, sur *Gen.* 18, 1 : « Selon R. Lévi (disciple de Yehouda Ha-Nassi), Abraham se tient à l'entrée de la Géhenne, pour empêcher qu'un circoncis d'Israël y descende. – Et pour ceux qui ont par trop péché, que fait-il ? Il leur donne le prépuce d'enfants morts avant d'avoir été circoncis, et il permet ainsi qu'ils entrent dans la Géhenne ». Liste de ceux qui auront part ou non au monde à venir en *Mishna Sanh.*, 10. Pour la descendance d'Abraham et de Jacob « selon la

chair », voir *Dial.* 43, 7 ; 66, 4 ; 125, 5 ; 140, 2 (*Rom.* 9, 7 ; *Matth.*, 3, 9 ; *Lc.* 3, 8) ; pour la postérité selon l'esprit, *Dial.* 11, 5*, ainsi que les chapitres consacrés au « véritable Israël » (125 s.). Les deux postérités de Juda « selon le sang et la chair » et « selon la foi et l'esprit » sont clairement distinguées en 135, 6. Sur la circoncision selon la chair, cf. 16, 2*.

7 Cf. 11, 5*.

8 C'est dans le Christ que se trouve la clef de ces mystères. D'où l'emploi du même verbe ἐπιγιγνώσκειν : ἐπιγνόντες τὰ μυστήρια πάντα ; τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες (44, 4).

9 Il s'agit des préceptes éternels, inclus dans la Loi (voir l'article mentionné ci-dessus, note 4, p. 647). La « piété » et la « pratique de la justice » (δικαιοπραξία ou δικαιοσύνη) sont deux notions souvent associées par Justin, et toujours présentées comme des vertus *chrétiennes* (46, 7 ; 47, 2 ; 93, 2 ; 137, 1). Dans les trois premiers passages sont opposées l'inutilité, pour la justification, des commandements qui visent la dureté de cœur (σκληροκαρδία), et l'efficacité des préceptes éternels observés par les chrétiens. Le seul passage où il est dit que les prescriptions de la Loi favorisent la *piété* et la *justice* se trouve en 46, 5, mais la formulation est alors négative : Διὰ *τὸ σκληροκάρδιον* τοῦ λαοῦ ὑμῶν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐντάλματα νοεῖτε τὸν θεὸν διὰ Μωσέως ἐντειλάμενον ὑμῖν, ἵνα διὰ πολλῶν τούτων ἐν πάσῃ πράξει πρὸ ὀφθαλμῶν ἀεὶ ἔχητε τὸν θεὸν καὶ μήτε *ἀδικεῖν* μήτε *ἀσεβεῖν* ἄρχησθε.

10 Les institutions interprétées jusqu'à présent comme des « mystères » du Christ sont la circoncision le huitième jour (24, 4), et l'agneau pascal (40, 1).

11 Pour la discussion de cette division « tripartite » de la Loi, voir encore l'article annoncé ci-dessus, n. 4 p. 647.

12 Traduction généralement retenue : « Si Noé, Jacob et Daniel ...*réclamaient* fils ou filles, etc. ». G. VISONA propose : « Se anche Noè ...*intercedessero* per i figli o le figlie... ». Cette interprétation, qui s'appuie sur un sens de ἐξαιτεῖν attesté dans les dictionnaires, est plus satisfaisante car elle s'accorde mieux au contexte et à l'exégèse que Justin présente pour ce verset (cf. 45, 3 et 140, 3). Le texte des LXX porte : Noé, *Danel* et *Job*. Le second personnage de cette liste est souvent confondu, dans la tradition judéo-chrétienne, avec le prophète Daniel. Il s'agit en réalité d'un héros ougaritique réputé pour sa justice et sa sagesse (cf. J. DANIELOU, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, p. 73-86 ; pour Job, *ibid.*, p. 109-128). La substitution de Daniel à Danel n'est peut-être pas ici indifférente. Il s'agit de montrer en effet qu'aucun saint, juif ou païen ne saurait obtenir que sa descendance échappe au jugement de Dieu (cf. 44, 1). Pour la même raison, il est préférable de conserver Ἰακώβ (cf. 45, 3 et 140, 3), plutôt que de restituer, comme le proposaient certains éditeurs du *Dialogue*, le texte des LXX (Ἰώβ).

13 Ce verset d'Isaïe est à nouveau cité en 130, 2 ; 140, 3 ; cf. *I Apol.* 52, 8. Même groupement de citations (*Éz.* 14, 20 et *Is.* 66, 24), en 140, 3.

14 Cf. 13, 1*. L'association des versets d'Isaïe (1, 16 : *ἀφέλετε τὰς πονηρίας* ; 55, 7 : *ἀφήσει τὰς ἁμαρτίας*) et du N.T. (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) souligne le caractère prophétique du texte le plus ancien. Voir aussi *I Apol.* 66, 1.

15 Résumé des conditions du Salut selon la catéchèse. Cf. 95, 3 ; 138, 3 ; *I Apol.* 61 et 66, 1 ; *De res.*, 8 (*PG* VI, 1584 A).

Notes du chapitre 45

1 La dernière question laissée en suspens par Justin est celle de la naissance virginale (43, 8).
2 Cf. 44, 2.
3 Cf. 18, 2* et 25, 2*.
4 Le participe διαταχθέντα est indéterminé, et γίνεσθαι s'oppose au parfait νενομοθέτηται en ce qu'il traduit le provisoire comparé au définitif.
5 La diversité des traductions proposées pour ce passage suffit à en illustrer la difficulté : « Nam quae natura praeclara et pia et justa sunt, ea in Moysis lege his, qui legi parent, facienda praescribuntur ; et quae ad duritiam cordis populi jussa sunt observari, ea similiter praescripta sunt, et ab his, qui sub lege erant, observata. » (MARAN) ; « Etenim in Mosis lege quae natura praeclara et pia et justa sunt iis qui legi parent facienda praescribuntur, verum ea quoque quae propter duritiam cordis populi observari jussa sunt similiter praescripta sunt : quae etiam praestiterunt qui sub lege erant. » (OTTO) ; « Dans la Loi de Moïse il est prescrit à ceux qui y sont soumis de pratiquer le bien, la religion et la justice selon la nature ; et parce que le cœur du peuple était dur, il est écrit que certaines ordonnances furent encore prescrites que pratiquèrent ceux qui étaient sous la Loi. » (ARCHAMBAULT) ; « For in Moses' Law too those things that are by nature good and pious and just have been laid down for those that obey and practice it, and such things as were appointed to be done on account of the hardness of the people's heart are equally recorded, which things also they that are under the Law used to practice. » (WILLIAMS) ; « En la ley de Moisés, en efecto, se mandan algunas cosas por naturaleza buenas y piadosas y justas, que han de hacer los que las creen ; otras, que practiban los que estaban bajo la ley, están escritas con miras a la dureza de corazón del pueblo. » (RUIZ BUENO) ; « Infatti nella Legge di Mosè è prescritto di compiere, a coloro che vi prestano fede, cose buone, sante e giuste per natura, ed è scritto parimenti che quelle norme che osservavano quelli che erano sogetti alla Legge sono state imposte per la durezza di cuore del popolo. » (VISONA).Les principales divergences résident dans le fait que certains lisent αὐτοῖς (comme dans les manuscrits), là où d'autres préfèrent y substituer αὐτῷ ; quant à l'adverbe ὁμοίως, on le fait porter tantôt sur διαταχθέντα γίνεσθαι tantôt sur ἀναγέγραπται. Il semble qu'on puisse déterminer avec plus de précision le sens de ce passage en s'appuyant sur les répétitions et les synonymies qui le structurent : on observe en effet 1) que le terme νόμος encadre la période ; 2) que le verbe πράττειν apparaît dans chacune des deux propositions qui la composent ; 3) que le participe διαταχθέντα paraît répondre à νενομοθέτηται ; 4) l'expression πρὸς σκληροκαρδίαν à τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια ; 5) et vraisemblablement οἱ ὑπὸ τὸν νόμον à τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. Une telle structure où se combinent chiasme

et parallélismes est très fréquente chez Justin. Elle est l'outil stylistique le plus approprié à la méthode comparative qui est la sienne. Elle semble avoir ici la délicate fonction d'associer deux ensembles dans un rapport d'inclusion, tout en les dissociant soigneusement pour souligner le caractère relatif de l'un et absolu de l'autre. Autrement dit : les préceptes éternels sont contenus dans la Loi de Moïse, mais cette Loi comporte *aussi* des prescriptions qui s'appliquent aux seuls juifs, et provisoirement. Les préceptes éternels existent indépendamment de cette Loi puisqu'ils lui sont antérieurs. S'ils y figurent c'est précisément parce qu'ils sont éternels. Et c'est à travers eux que se trouve préservée, malgré les ruptures apparentes qu'elle présente, la cohérence historique du projet divin, et son universalité. Si les juifs sont admis dans le Salut, ce n'est donc pas parce qu'ils respectent les prescriptions *rituelles* – et provisoires – de cette Loi, mais parce qu'à travers elle, ils observent aussi les préceptes *éternels*. Un tel point de vue est évidemment inconciliable avec celui que peut défendre Tryphon : il établit en effet, entre les dimensions rituelle, éthique et spirituelle de la Loi une distinction qui est totalement étrangère à la tradition juive. La position défendue ici par Justin annonce et justifie sa tolérance à l'égard des judéo-chrétiens (cf. 47, 1-6). Il ne précisera la nature des « préceptes éternels » qu'en 93, 1-3, après avoir donné çà et là quelques listes de vertus constitutives de ces lois éthiques mises en valeur par l'enseignement du Christ.

6 Cf. 19, 4* (listes de Justes). Sur la fonction parénétique – plus qu'apologétique ou polémique – au II[e] siècle, de la croyance au Salut des Saints de l'Ancien Testament, voir M. DE JONGE, « The Rending of the Temple Veil : The Pre-Mosaic Servants of God in the Testament of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin Martyr and Irenaeus », *VigChr* 39/2 (1985), p. 157-170.

7 Ces deux versets (*Ps.* 109, 3 et 71, 5) se trouvent souvent réunis aux II[e] et II[e] siècles. Ils étaient déjà apparus, mais séparément, en 32, 6 et 34, 3. Justin est le premier auteur chrétien qui cite directement *Ps.* 109, 3. Il s'y réfère encore trois fois (63, 3 ; 76, 7 ; 83, 4 ; cf. *I Apol.* 45, 4), l'interprétant tantôt comme prophétie de la naissance virginale, tantôt en relation avec le thème de la préexistence du Verbe, ces deux articles de foi étant chez lui étroitement associés, ce que montre, en particulier, l'utilisation de formules similaires (κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλήν ; δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, etc.) pour les deux conceptions. J. A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 176-181, conclut ainsi l'étude des passages illustrant ce lien : « Según todos estos textos, el pensamiento de San Justino puede concretisarse así : el Hijo de Dios procede, antes del tiempo, del Padre, por la voluntad de éste ; y, por la misma volutad paterna, procede virginalmente de Maria, en el tiempo. La voluntad del Padre, que determina la emisión del Hijo antes de existir las criaturas, es la misma que actúa en su generación temporal en el seno de la virgen. Es siempre el Hijo de Dios, que procede del Padre : allí, de la sustancia paterna ; aquí, de la sustancia de María ». Une telle association est courante dans l'exégèse asiatique. L'insistance de Justin procède sans doute de préoccupations apologétiques : le principal verset en question (*Ps.* 109, 3) a en effet

retenu aussi l'attention des exégètes juifs. Sur cette question, voir en particulier F. PARENTE, « Πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε : la traduzione dei LXX di salmo 110, 3c. Alcune osservazioni sulla concezione del Messia come essere celeste preesistente alla creazione nel tardo giudaismo e nel cristianesimo antico », *Studi classici e orientali* 22 (1973), p. 175-199 (recherche très détaillée, riche bibliographie en notes) ; ID., « Πρὸ ποίου ἑωσφόρου ἐγεννήθη ἡμῶν ὁ κύριος. L'interpretazione cristiana di salmo 109, 3c (LXX) da Giustino ad Origene », *Studi classici e orientali* 24 (1975), p. 197-210 ; G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia*, 1979, p. 43-49 (interprétation de *Ps.* 109, 3 chez Justin, ainsi que dans les traditions asiatique et alexandrine) ; C. BASEVI, « La generazione eterna di Cristo nei Ps. 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo », *Augustinianum* 22 (1982), p. 135-147 (L'exégèse de Justin, reprise par Irénée, est le point de départ d'une tradition qui voit dans les deux psaumes un raccourci de toutes les étapes de la révélation : naissance éternelle, et temporelle, filiation divine, Passion, mort, Résurrection, Ascension, et glorification). Sur la préexistence du Verbe, affirmation fondamentale chez Justin, voir également F. BOSSE, *Der präexistente Christus des Justinus Martyr. Eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas* [diss.], Greifswald 1891 ; P. PRIGENT, *Justin...*, Chap. III, p. 117-133 (« La préexistence du Christ » : *Dial.* 56-62) ; D. C. TRAKATELLIS, *The Pre-Existence of Christ in the Writings of Justin Martyr : An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology* [Harvard Dissertations in Religion 6], Missoula (Montana) 1976. La référence à la préexistence du Verbe n'est pas superflue ici. Chez IRENEE, le lien avec le contexte (Loi de Moïse et préceptes éternels) est plus explicite : « Comment le Christ serait-il la fin de la Loi, s'il n'en avait été aussi le principe (ἀρχή) ? Car celui qui a amené la fin est aussi celui qui a réalisé le principe » (*Adv. haer.*, IV, 12, 4 : trad. A. Rousseau, *SC* 100, p. 519).

8 Développée en 100, 5-6.

9 Pour l'évocation de la chute des anges, souvent intégrée à une réflexion sur le libre arbitre et le jugement universel, cf. 79, 1* (Tryphon), 2-4 (Justin) ; sur le libre arbitre : 88, 5*.

10 Cf. *I Jn.* 3, 8.

11 Sur le Christ vainqueur de la mort, cf. 88, 4 ; 99, 3 ; 100, 6 ; 111, 3, ainsi que les nombreuses références à sa Résurrection (17, 1*).

12 Même répartition eschatologique – qui rappelle *Matth.* 13, 42-43 ; 25, 41.46 et *Apoc.* 21, 4-8 – en *Dial.* 117, 3 ; 120, 5 ; *I Apol.* 12, 2 ; 16, 12 ; 21, 6 ; 52, 3. On trouve des séquences d'adjectifs similaires, pour évoquer la résurrection, en 46, 7 ; 69, 7 ; 88, 5 ; 117, 3 ; 124, 4 ; 139, 5. L'*Apologie* comporte plusieurs allusions à l'incorruptibilité : *I Apol.* 10, 2.3 ; 13, 2 ; 19, 4 ; 39, 5 ; 42, 4 ; 52, 3 ; *II Apol.* 11, 7.8 (cf. *I Cor.* 15, 50.53). L'adjectif ἀπαθής est stoïcien : Justin l'applique à Dieu même, en *I Apol.* 25, 2.

Notes du chapitre 46

1 Pour P. PRIGENT, *Justin...*, p. 312, *Dial.* 46-47, 4 (sur les judéo-chrétiens) est « évidemment une digression », et cette digression est elle-même intégrée à une suite de chapitres (44-47) qui « forment un petit ensemble que Justin introduit comme un coin dans un développement consacré à la naissance miraculeuse du Christ » (*Dial.* 43 ; 48, 1). Pour retrouver la parenté qui unit *Dial.* 44-47 à *Dial.* 140, il suffirait en outre de « mettre de côté » ce développement sur les judéo-chrétiens. C'est donc en contournant ou en supprimant une série de digressions emboîtées les unes dans les autres qu'on pourrait espérer reconstituer l'unité de l'œuvre – ou de celle dont elle s'inspire... N'est-il pas préférable d'observer que le développement sur les judéo-chrétiens s'impose tout naturellement en *conclusion* d'une première partie du *Dialogue* essentiellement et explicitement centrée dès les premiers échanges (chap. 8), sur le problème de la Loi, de la descendance d'Abraham, et de leur rapport avec le Salut ? Si le chap. 140 présente quelques similitudes évidentes avec *Dial.* 44-47, la perspective n'est pas la même (phénomène fréquent) : rétribution individuelle dans les derniers chapitres, respect de la Loi et Salut dans les premiers. Lorsque Justin utilise un matériau déjà constitué, il l'adapte toujours à la réflexion en cours. Sur les sectes judéo-chrétiennes, voir A. F. KLIJN - G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* [Suppl. to VT XXXVI], Leyde 1973 (où Justin n'est pas pris en compte) ; pour le judéo-christianisme, Simon C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques* [Collection « Patrimoines »], Paris, Cerf, 1998 (en particulier les p. 117-122, sur les références aux Nazoréens et aux Ébionites en *Dial.* 46-48).

2 Cf. 10, 3*.

3 Cf. 8, 2 ; 39, 7 (Tryphon). L'expression revient en 47, 4 ; 48, 2-3 ; 94, 5 ; cf. 133, 1. Ce titre royal apparaît dans le N.T., au moment de la profession de foi de Pierre (*Lc.* 9, 20). La reconnaissance du « Christ de Dieu » est essentielle pour Justin : c'est par cette désignation que s'achève le *Dialogue* (142, 3).

4 Cf. 36, 1*.

5 Cf. 31, 7*.

6 Justin va montrer que s'il n'est plus possible d'observer *toutes* les prescriptions de la Loi rituelle, il faut admettre que cette Loi est devenue inutile (voir la fin de 46, 7), car est *maudit quiconque n'accomplit pas avec persévérance tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi* (*Deut.* 27, 26 ; cf. *Gal.* 3, 10 : verset cité en 95, 1).

7 Cf. 40, 2. L'interdiction de sacrifier la Pâque ailleurs qu'à Jérusalem apparaît en *Deut.* 16, 5-6.

8 Le sang du taureau et du bouc sacrifié était offert pour la purification du Sanctuaire, et Justin a déjà souligné (40, 4*) l'importance de la Ville Sainte dans la symbolique des deux boucs.

9 Les diverses offrandes ne pouvaient être présentées que lorsqu'il existait un lieu central de culte : sanctuaire du désert (*Exod.* 25-27 ; *Nombr.* 7) ; sanctuaire de Silo, après l'entrée en Canaan (*Jos.* 18, 1 ; *I Sam.* 1.3.9.24) ; Temple de Salomon (*I Rois*, 6 s.) ; Second Temple (pas de description cohérente) ; Temple d'Hérode (description dans JOSEPHE, *Ant. jud.*, XV, 380 s. ; *Bell. jud.* V, 182 s. et dans le traité de la Mishna *Middoth*). Après la destruction du Second Temple, et conformément à l'interprétation d'*Osée* 14, 3 (*Nous voulons remplacer les taureaux par les promesses de nos lèvres*), il fut déclaré que le repentir, la prière et la charité remplaçaient le sacrifice (*TB RH*, 18a ; *Taan.* 16a ; *BB*, 9a). L'argument tiré de la chute de Jérusalem se retrouve dans la plupart des traités *Adversus Judaeos* : voir par exemple TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, 5, 3 ; *Trophées de Damas*, II, 2, 4 (*PO* XV, p. 220) ; sacrifice pascal seulement à Jérusalem : APHRAATE, *Exp.*, 12.
10 Interprétation que semble confirmer, en 47, 2, l'expression τὰ ὅσα δύνανται νῦν.
11 Unique occurrence hors citation, dans le *Dialogue* – aucune dans l'*Apologie* –, du mot δικαιώματα qui désigne « le juste commandement de Dieu » (cf. P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, n. 1, p. 72). Il apparaît peu vraisemblable que Justin fasse référence à la Loi rituelle par l'expression « τὰ αἰώνια δικαιώματα », car l'adjectif αἰώνιος est toujours employé en relation au Christ, Alliance, Loi, Prêtre, roi, *éternel*, qui offre la résurrection et le Salut *éternels* à ceux qui respectent ses préceptes *éternels* (28, 4 ; 45, 4 ; 47, 2). Voir note suivante.
12 Texte difficile. THIRLBY propose de mettre une négation devant ἔχει : « sans observer les prescriptions éternelles, on *ne* peut être sauvé » ; OTTO, comme MARAN, ne retient pas cette correction, jugeant que Justin parle ici, avec une certaine ironie, des prescriptions de la Loi considérées du point de vue juif, c'est-à-dire comme « éternelles » ; WILLIAMS traduit : « For you will *then* be persuaded that one can most certainly be saved without keeping or performing *these* everlasting ordinances » ; Th. STYLIANOPOULOS suggère de remplacer αἰώνια par τοιαῦτα. ARCHAMBAULT propose pour sa part, sans commentaire : « alors tu pourrais être convaincu que, sans observer les ordonnances éternelles ou sans les pratiquer, on peut fort bien être sauvé ». Il semble que Justin anticipe sur cette réponse de Tryphon : « Tous les préceptes de la Loi n'ont pas pris fin avec la destruction du Temple ; cette Loi n'est donc pas caduque ». En détaillant les prescriptions encore observables (sabbat, circoncision, néoménies, purifications), Tryphon donnera à Justin l'occasion de lui faire remarquer que ces prescriptions encore observées, ne l'ont pas toujours été... Le caractère *provisoire* d'une institution peut en effet être démontré soit par sa disparition soit par son caractère plus ou moins récent. Or les prescriptions de la Loi rituelle entrent toutes dans l'une ou l'autre de ces deux catégories. Ce n'est donc pas par elles – comme pourrait le penser Tryphon – mais par les ordonnances éternelles (τὰ αἰώνια δικαιώματα), qu'on peut être sauvé.
13 Τὰ ἔμμηνα et τὸ βαπτίζεσθαι ne sont pas des expressions bibliques et apparaissent ici pour la première fois dans la littérature chrétienne.
14 Les principales sources concernant les règles bibliques de pureté sont *Lév.* 11-17 et *Nombr.* 19. Ces deux livres fournissent par ailleurs quelques lois spécifiques : *Lév.* 5, 2-3

(contact avec un cadavre d'animal ou une souillure humaine) ; *Nombr.* 31, 19-20 (contact avec un mort), etc. D'autres précisions sont apportées en *Deut.* 14, 3-21 ; 23, 10-15 ; 24, 8 ; 26, 14, mais la Bible ne donne aucune définition théorique de la pureté ou de l'impureté. La Torah (*Lév.* 11, 30) prescrit, selon les cas, une purification rituelle allant de l'aspersion d'eau sur les mains (*netilat yaddaïm*) à l'immersion de tout le corps (*tevilah*). D'après certains passages, il apparaît clairement que le contact avec un incirconcis (*Is.* 52, 1, etc.), avec un pays autre que la terre d'Israël (*Jos.* 22, 19 ; *Os.* 9, 2 ; *Amos.* 7, 17), ou avec des idoles (*Gen.* 35, 2 ; *Is.* 30, 22) étaient également cause d'impureté. Mais la réalité historique et l'existence de communautés juives en dehors d'Israël ont rendu difficile l'application de certaines de ces règles. Il est significatif, à cet égard, que le décret d'impureté sur les pays des Gentils (*TB Shab.*, 14b), attribué à Yosé ben Yoeser de Zeredah et son collègue Yosé ben Yo'hanan de Jérusalem, et daté de la première moitié du IIe siècle, ne soit pas respecté par Tryphon, rescapé de la « récente guerre » (1, 3 ; 9, 3), lequel, par sa fréquentation régulière de la culture grecque (1, 2 ; cf. 8, 3 ; 67, 2 ; 70, 5), enfreint aussi la loi rabbinique considérant les Gentils comme impurs (*Mishna Toh.* 7, 6 ; *Nid.* 10, 4, etc. ; FLAVIUS JOSEPHE, *Ant. jud.*, XIV, 285 ; XVIII, 93-94). Cf. art. « Purity and Impurity », *EJ* 13, 1409.

15 M. HIRSHMAN, « Polemic Literary Units in the Classical Midrashim and Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* », *JQR* 83 (1993), p. 378, voit dans les deux derniers éléments de cette liste – exceptionnellement ajoutés ici – une réponse directe aux affirmations de Justin sur le baptême véritable (cf. 18, 2 et, plus récemment, 44, 4). Pour la purification après les relations sexuelles, cf. *Lév.* 15, 18. L'ensemble des prescriptions qui viennent d'être énumérées peut être observé hors de Jérusalem. Le raisonnement de Justin s'appuie ainsi sur une double opposition : entre les prescriptions qui ne peuvent être appliquées qu'au Temple et celles qui peuvent l'être en tout lieu ; entre celles qui ne sont plus possibles du fait de la destruction du Sanctuaire, et celles qui demeurent. Sabbat, circoncision, néoménies et purifications sont au centre des reproches de Tryphon et des réponses de Justin. Il faut donc admettre, à moins de considérer le débat comme purement formel ou anachronique (cf. 8, 4* : liste d'observances inspirée d'*Is.* 1, 13 s.), leur pérennité dans la diaspora. En revanche, la Judée, que Tryphon déclare avoir fuie, faisait l'objet au même moment de mesures d'interdiction visant à éradiquer le judaïsme. Pour le détail – controversé – de ces mesures, voir M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, p. 174-179.

16 Dans cette liste, Job représente ceux qui ne sont pas « de la descendance d'Abraham selon la chair ».

17 Moïse est plusieurs fois encore désigné par cette expression (56, 1 ; 79, 4 ; 130, 1).

18 Cf. 16, 2*-3 ; 19, 2.5* ; 23, 4.5 ; 28, 4 ; voir aussi 92, 2-3 et 137, 1.

19 Cf. 114, 1* (sur le participe substantivé τὰ λεγόμενα).

20 Cf. 19, 5*. Même préposition pour signifier la fin de la Loi et des prophètes en 51, 3 : Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ (cf. *Matth.* 11, 12). Cette périodisation est résumée en 92, 2.

21 Cf. 16, 2*.
22 Le principe selon lequel les « justes des nations » ont une part au le monde à venir apparaît dans la Tossefta (*Tos. Sanh.*, 13, 2). Il fut codifié par Maïmonide, élaboré dans la littérature médiévale, et appliqué, après la Seconde Guerre mondiale aux non-juifs qui avaient aidé des juifs à échapper aux persécutions nazies (cf. *EJ* 7, col. 1383).
23 Cf. 18, 2* ; 25, 2*.
24 Cf. 20, 1*.
25 Pour Justin, l'*injustice* (ἀδικία) désigne une violation de la Loi divine traduite en des comportements tels que l'adultère (μοιχεία), la fornication (πορνεία), ou le meurtre (φόνος). Elle est une conséquence de l'*impiété* (ἀσέβεια), qui peut être définie comme une non conformité d'esprit et de cœur à la Vérité. L'*iniquité* (ἀνομία) correspond à la dimension externe de l'ἀδικία, à une situation de désordre individuel ou collectif qui se manifeste par la transgression de la Loi. Le *péché* (ἁμαρτία) est un terme générique utilisé pour toute action humaine – intérieure ou extérieure – contraire à la volonté divine. Sans pouvoir être confondus, ces différents vocables présentent de nombreuses affinités, d'où leur fréquente association dans des séquences qui n'ont pas uniquement valeur de redondance (voir aussi *Dial.* 20, 4 ; 35, 5 ; 70, 2 ; *I Apol.* 4, 7 ; 28, 4 ; 43, 6 etc.). M. MERINO, « El pecado de injusticia en San Justino Mártir », in : J. Sancho (éd.), *Reconciliación y Penitencia*, Pampelune 1984, p. 481-492 (nombreuses références bibliographiques d'études générales consacrées à ces différents concepts).
26 Les manuscrits portent τὸ κόκκινον βάμμα (litt. : « la teinture d'écarlate »). C'est la leçon retenue par MARAN et OTTO qui traduisent cependant, « contre tout dictionnaire » (ARCHAMBAULT, *ad. loc.*) par *coccineum panniculum* (litt. : « le lambeau d'étoffe de couleur écarlate »). E. SCHÜRER (*Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 1907[4], p. 566) propose de corriger βάμμα en ῥάμμα (« fil », « frange »), d'après HESYCHIUS, *Lex.*, au mot κράσπεδα : τὰ ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ ἱματίου κεκλωσμένα ῥάμματα καὶ τὸ ἄκρον αὐτοῦ. Cette correction est généralement acceptée car il semble indéniable que Justin fait ici allusion au châle de prière (*tallit*). ARCHAMBAULT traduit ainsi par « franges d'écarlate », DAVIE par « a scarlet ribband », RUIZ BUENO par « el fleco de púrpura ». A. Lukyn WILLIAMS admet en note la suggestion de SCHÜRER (« fringe »), mais conserve βάμμα dans le texte et traduit par « the scarlet dye ». G. VISONA s'en tient de même à une traduction littérale (« della tintura rossa ») tout en signalant la correction adoptée dans certaines éditions. C'est surtout l'adjectif κόκκινος qui a retenu l'attention des commentateurs. A. Lukyn WILLIAMS pense qu'il est dû à une glose marginale sur βάμμα (au lieu de ῥάμμα), leçon erronée d'un copiste ignorant des coutumes juives, et influencé par le motif du cordeau d'écarlate donné à Raab (cf. *Dial.* 111, 4), car la frange devait être d'un bleu-jacinthe, et non point de couleur rouge vif. P. R. WEIS (« Some Samaritanisms in Justin Martyr », *JThS* 45, 1944, p. 202-204) voit dans ce détail un possible samaritanisme. Ph. SIGAL (« An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho* », *Abr-Nahrain* 18, 1978-1979, p. 88-90) considère pour sa part que les teintes

pourpre, bleu-pourpre, rouge-pourpre, bleu-jacinthe ou violet sont difficiles à dissocier (l'orthographe de κόκκινος, observe-t-il à la p. 88, n'est pas très éloignée de celle d'ὑακίνθινος : observation qu'on pourrait étendre à l'adjectif κυάνεος), et il fait remarquer que dans le T.M., ces nuances sont souvent rendues par des doublets. L'expression τὸ κόκκινον ῥάμμα serait due au même phénomène, et correspondrait à l'hébreu תּוֹלַעַת שָׁנִי (*tola'aat shani* : litt. « carmin-cramoisi » = rougeâtre). Justin aurait constaté, chez les Juifs comme chez les Samaritains, un manque d'uniformité dans les nuances des franges, et tenté de restituer ainsi cette imprécision. Le Talmud de Babylone (*Men.*, 42b) garde d'ailleurs la trace de discussions à ce sujet parmi les rabbins contemporains de l'Apologiste. Dans les LXX (*Nombr.* 15, 37-41), les franges rituelles sont désignées par le terme κράσπεδα, et la couleur du cordon (κλῶσμα) par l'adjectif ὑακίθινον, qui peut signifier « violet » ou « bleu foncé ». Aucun des termes utilisés par Justin ne correspond à ce texte. La justification de ce précepte est cependant la même, mais formulée en termes différents : ὅπως ἂν μνησθῆτε καὶ ποιήσητε πάσας τὰς ἐντολάς μου LXX : ἵνα μὴ λήθη ὑμᾶς λαμβάνῃ τοῦ θεοῦ *Dial.* 46, 5. La référence directe est donc impossible, à moins que, dans ce cas comme ailleurs parfois, Justin ait utilisé une autre version grecque du texte biblique. J. DANIELOU (*Théologie...*, p. 148-149) suppose l'existence de Testimonia canoniques ou apocryphes contenant le mot κόκκινος. Hypothèse dont P. PRIGENT (*Épître de Barnabé*, *SC* 172, n. 2, p. 138) met en doute la nécessité. Dans le cas présent, elle ne serait d'aucune utilité, puisque rien dans l'interprétation du châle de prière ne rappelle celles qui sont proposées dans la littérature chrétienne pour d'autres motifs similaires, comme le cordeau de Raab (τὸ κόκκινον σπαρτίον) dans le *Dialogue* (111, 4*). Justin paraît davantage intéressé ici par le rapprochement entre les phylactères et le châle de prière auxquels est attribuée une même fonction (souvenir de Dieu) symbolisée par une même proximité au corps (πρὸ ὀφθαλμῶν, περιτιθέναι αὐτοῖς ἐν ὑμέσι ...περικεῖσθαι). S'il s'est inspiré d'un groupement antérieur, c'est sans doute là, plutôt qu'autour de l'adjectif κόκκινος, qu'il faut en chercher l'unité.

27 Deux petites boîtes quadrangulaires, fixées par des lanières au bras gauche et sur la tête, et contenant, sur parchemin, quatre passages bibliques (*Exod.* 13, 1-10 ; 11-16 ; *Deut.* 6, 4-9.13-21). La prescription découle d'une lecture rabbinique d'*Exod.* 13, 9.16 ; *Deut.* 6, 8 ; 11, 18. Les détails concernant leur fabrication furent précisés par les *Tannaïm* (*TB Men.*, 34a-37b). Les *teffilin* sont portés pendant l'office du matin, en semaine. Les Samaritains ne suivaient pas cette prescription. Voir G. J. M. BARTELINK, « Le sens de *phulaktèrion* chez les païens et les chrétiens », in : *Mélanges offerts à C. Mohrmann*, Utrecht - Anvers 1963, p. 25-60. L'auteur de cette étude signale (p. 35) que le terme φυλακτήριον – qui rappelle trop sans doute les amulettes païennes – n'apparaît qu'une fois dans les Écritures (*Matth.* 23, 5), et, à l'exception de Justin, ne se trouve ni chez les Pères apostoliques, ni chez les Apologistes ; la signification accordée aux phylactères dans le *Dialogue* est devenue par la suite courante chez les auteurs chrétiens (p. 32). Pour les phylactères anciens comportant le Décalogue, voir

H. P. SCHNEIDER, « Der Dekalog in den Phylacterien von Qumran », *Biblische Zeitschrift* n. s. 3 (1959), p. 18-31.

28 Les mots ὑμήν et χαρακτήρ sont masculins. On ne peut donc prendre le premier (ARCHAMBAULT) ou le second (WILLIAMS) comme seul antécédent du relatif ἅ au neutre pluriel, à moins de lire χαρακτήριον et non χαρακήρ. OTTO choisit de maintenir l'ambiguïté : « et phylacterium descriptis quibusdam literis in membranis tenuissimis, quae quidem omnino sancta esse intelligimus ».

29 Cf. *Exod.* 13, 9 (μνημόσυνον). Même fonction pour le sabbat (19, 6*), pour le sabbat et les offrandes (92, 4). C'est généralement contre la tendance à l'idolâtrie que préservent ces ordonnances. La *Lettre d'Aristée* (9, 153 s.) a des développements où le thème de la mémoire de Dieu est lié aux observances.

30 Cf. 39, 1 et 136, 3. L'usage voulait qu'on évite de prononcer le nom de Baal (divinité masculine), et qu'on lui substitue *Boset*, « la honte », en grec αἰσχύνη, deux mots féminins.

31 Cf. 19, 6*.

32 Cf. 30, 3*.

33 Cf. 11, 4* ; 18, 3*.

34 Cf. 114, 4*.

35 Cf. 45, 4*.

Notes du chapitre 47

1 Question déjà posée en 46, 1. M. FREIMANN, « Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen », *MGWJ* 19 (1911), p. 579-581, remarque que Tryphon – qui a lu les Évangiles et conserve peu de liens avec le judaïsme rabbinique – manifeste une certaine attirance pour la tendance nazaréenne du christianisme.

2 Ph. SIGAL, « An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho* », p. 80, fait observer à juste titre que Justin n'exige pas la foi en la divinité de Jésus, mais seulement en sa messianité... (même phraséologie en 47, 2.3.4). C'est sans doute pourquoi Tryphon enchaîne sur ce point dès le début du chapitre suivant.

3 Cf. 10, 3*.

4 Accentuée par la peur des persécutions (cf. 44, 1*). Les Ébionites tirent leur nom de l'hébreu אֶבְיוֹן (*evion* = « pauvre »). ORIGENE, *De princ.*, IV, 3, 8, explique ce nom comme une preuve qu'ils sont « pauvres en compréhension » (πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ), ce qui rappelle l'expression de Justin ; voir aussi *Cels.* II, 1 et V, 61. Ceux-ci tenaient en effet à une interprétation littérale de l'Écriture. Leur nom vient en réalité de la pauvreté ascétique qu'ils s'imposaient, selon *Act.* 2, 44-45. Les Ébionites n'admettaient pas tous la conception virginale (*Cels.*, V, 61), ni la préexistence du Christ (EUSEBE, *Hist. eccl.*, III, 27, 3). Ils respectaient intégralement la Loi (*Cels.*, V, 61 ; *Com. in Matth.*, 11, 12). Sur cette secte, se reporter à l'ouvrage

G. GIORDANO[1] propose, pour sa part, une reconstitution du millénarisme de Justin, à partir des éléments épars qui figurent dans le *Dialogue*, et plus particulièrement du passage situé en 80, 5 qui se présente comme « une sorte de symbole dans lequel sont contenus et précisés les articles de la foi millénariste »[2]. Il apparaît que Justin se départit à la fois du pessimisme gnostique, du nationalisme juif, et des solutions proposées par la philosophie. S'il attend la seconde parousie, il ne manifeste aucune impatience. Il est un millénariste convaincu, mais n'élabore toutefois pas une doctrine eschatologique précise et originale. Ses développements sont, sur ce point, l'écho d'une conviction intime partagée par de nombreux chrétiens à son époque[3].

L. W. BARNARD[4] explique de son côté les incohérences et les imprécisions de l'eschatologie justinienne par l'influence des circonstances : la croyance en une Jérusalem spirituelle et éternelle, s'inspirerait de la tradition néotestamentaire, et l'idée d'un millénaire terrestre dans la cité reconstruite aurait été influencée par les espérances messianiques qu'avait suscitées la récente révolte de Bar-Kokhba.

C. MAZZUCCO et E. PIETRELLA[5] se sont intéressés plus particulièrement à l'influence de l'*Apocalypse* chez les auteurs qui expriment des convictions millénaristes[6] : les sources directes font défaut pour Cérinthe et Papias, et le compte rendu qu'en donne EUSEBE est manifestement entaché de partialité. La référence à l'*Apocalypse* est en revanche explicite chez Justin[7]. Mais son millénarisme présente des caractéristiques qui ne figurent pas dans cette source : rapprochement entre le règne millénaire et la Jérusalem terrestre (*Apoc.* 20 et 21)[8] ; éléments matérialistes ; explication des « mille ans » à l'aide de textes scripturaires déjà utilisés dans l'apocalyptique juive. Le millénarisme de Justin, concluent ces auteurs, doit en définitive plus à l'eschatologie développée dans les sources juives qu'à l'Apocalypse de Jean[9]. La même conclusion s'imposerait à propos d'Irénée[10].

opposants comme matérialiste, littérale, et influencée par le judaïsme – et exégèse allégorique alexandine d'autre part, diffusée dans l'ère syro-palestinienne puis asiatique à partir des premières décennies du IIe siècle, et en Occident dans le cours du IVe siècle. L'opposition entre les deux cultures étant plus formelle que réelle, car l'exégèse asiatique n'était pas aussi homogène que celle d'Origène.

1 « San Giustino e il millenarismo », *Asprenas* 10 (1963), p. 155-171. **2** *Ibid.*, p. 161. **3** Dans un autre article, le même auteur étudie les indices et les conjectures permettant de reconstituer le millénarisme probable de Méliton, Polycrate, et Théophile : « Il millenarismo orientale alla fine del II secolo », *Helikon* 3 (1963), p. 328-352. **4** « Justin Martyr's Eschatology », *VigChR* 19 (1965), p. 86-98 (sur le millénaire, p. 92-95). **5** « Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovani », *Augustinianum* 18 (1978), p. 29-45. **6** Pour un dossier complet sur le millénarisme dans l'Apocalyptique, voir H. BIETENHARD, *Das Tausendjährige Reich*, Berne 1944. **7** *Dial.* 81, 4. **8** Sur cette question, voir également O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, p. 402-403. **9** C. MAZZUCCO - E. PIETRELLA, *art. cit.*, p. 43. **10** *Ibid.*, p. 44. Cf. L. GRY, *op. cit.*, p. 74.

Toutes ces études relèvent les imprécisions et les contradictions que présente la pensée de Justin à propos de l'espérance millénariste. Mais les explications varient : S. TANZARELLA[1] ne s'étonne pas, pour sa part, de ces contradictions, et il ne les considère pas comme telles, observant que l'eschatologie ancienne, sujette à un constante renouvellement, fait rarement l'objet d'une systématisation[2]. La méthode consistant à rapprocher des notations éparses lui semble, en ce domaine, superficielle et discutable[3]. La théorie de L. GRY selon laquelle les convictions de Justin auraient évolué entre l'*Apologie* et le *Dialogue*, ou auraient été affaiblies par le silence du Symbole à ce sujet ne lui paraît pas plus consitante que celle de C. MAZZUCCO et E. PIETRELLA qui voient dans les affirmations millénaristes de Justin une concession à Tryphon[4]. L'explication de L. W. BARNARD, qui met en avant l'influence des circonstances, manifestée aussi à travers les variations du lexique, lui semble plus satisfaisante. Les véritables destinataires des propos de Justin sur cette question, sont, à son avis, non les juifs, mais les gnostiques qui faisaient dépendre le Salut d'une connaissance contemplative et ésotérique de la divinité, et considéraient le Christ comme une apparence dont le rôle parmi les hommes aurait été réduit à un moment de l'histoire universelle[5].

Les chap. 80-81 sont centrés autour de la question millénariste[6], mais ils ne peuvent être isolés de l'ensemble du *Dialogue*, et des conceptions eschatologiques qui s'y expriment constamment. La croyance au millénaire n'est certes pas exclusive, pour Justin, de la foi orthodoxe (80, 2), mais elle demeure omniprésente dans le *Dialogue*, si l'on prend en considération tous les thèmes qui y sont associés, et pas uniquement les passages s'y référant de façon explicite.

Les circonstances, et les destinataires expliquent sans doute en partie sa formulation peu rigoureuse, et le silence, sur ce sujet, dans l'*Apologie*. La tolérance de Justin sur cette question montre aussi que ces convictions eschatologiques n'excluent pas certains flottements dans le détail des représentations : l'espérance de la seconde parousie paraît pour lui plus essentielle que les circonstances qui doivent l'accompagner. Ces hésitations ne devraient pas étonner pour une époque où la doctrine chrétienne n'avait pas toute entière fait l'objet d'une élaboration dogmatique. La fermeté d'une croyance est-elle toujours liée à sa précision ?

****

1 « Giustino e il millenarismo », *Biblia e Oriente* 38 (1996), p. 117-128. **2** *Ibid.*, p. 120. **3** *Ibid.*, p. 121. **4** *Art. cit.*, p. 41. **5** *Art. cit.*, p. 124. **6** P. PRIGENT (*Justin et l'Ancien Testament*, p. 21 s.) inclut dans la même unité le chap. 79, et considère que l'ensemble constitue le « résumé d'un développement plus ample ».

GENERATION DU VERBE
[et création des anges]
(Images du feu et de la lumière)
(*Dial.* 61, 2 et 128, 3-4)

Pour évoquer la génération du Verbe, Justin utilise les images de la parole (*Dial.* 61, 2), et du feu (*Dial.* 61, 2 ; 128, 4)[1]. Ces analogies, présentées avec le mot παραδείγμα (128, 4) qui correspond au latin *similitudo*, ont une fonction pédagogique et argumentative[2], mais Justin en fait usage avec plus de discernement que certains de ses successeurs :

A ORBE[3] a analysé les motivations qui expliquent cette sélection : l'image de la lumière solaire est écartée, car elle est employée par ceux qui nient que cette Puissance émise par le Père soit distincte de lui, et fournissent la même explication pour leurs doctrines angélologiques (128, 3). Cette image ne préserve pas la distinction numérique entre le Père et le Fils, puisque les rayons du soleil disparaissent lorsque celui-ci se couche. L'analogie avec la parole proférée par les hommes est retenue, mais avec une certaine réserve, car la parole peut être inconsistante. Seule l'image du feu (lumière de la lumière) permet d'affirmer à la fois l'intégrité et la pureté du processus, l'identité de substance entre le Père et le Fils, et leurs existences distinctes. Les images de la parole et du feu sont cependant complémentaires puisqu'elles correspondent à la double activité divine mise en oeuvre dans cette procession du Verbe, intellective et volitive.

L'image de la lumière (solaire) se rencontre déjà chez PHILON[4], qui l'applique au Logos, à l'Esprit ou à la lumière divine. Elle se retrouve, selon des formes et des associations diverses (source et rivière, éclair, bougie, torche, perle, racine et pousse) chez plusieurs auteurs chrétiens, à propos du Verbe, de l'Esprit, ou de la Trinité[5], mais aussi chez certains gnostiques, pour l'Intellect ou les éons[6], et chez Sabellius[7].

1 Pour l'image du feu, voir aussi *Dial.* 8, 1* et 56, 23*. **2** Cf. G. OTRANTO, « Lo sviluppo della similitudine nella struttura del *Dialogo con Trifone* di Giustino », *VetChr* 11 (1974), p. 75-76. Sur les représentations qui président aux différentes fonctions de la similitude, voir M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966, p. 32 s. **3** *Estudios Valentinianos, I, 2 : Hacia la primera teología de la Procesión del Verbo* [Analecta Gregoriana, vol. C, sectio A, n. 18], Rome 1958, p. 576-583. **4** *Somn.*, 1, 72-91 ; *Gig.*, 25 ; *Quaest. Gen.*, 2, 40. **5** ATHENAGORE, *Suppl.*, 10, 4 ; TATIEN, *Or ad Graec.*, 5 (*PG* VI, 817) ; HIPPOLYTE, *Adv. Noet.*, 11 (*PG* X, 819) ; TERTULLIEN, *Apol.*, 21, 12 (*PL* I, 457) ; *Adv. Prax.*, 8, 5-7 (*CCSL* II, 1167-1168) ; LACTANCE, *Div. inst.*, IV, 29, 4-5. **6** Cf. IRENEE, *Adv. haer.*, II, 13, 5 ; II, 17, 7. **7** Cf. ÉPIPHANE, *Adv. haer.*, 62, 1 (*GCS* II, 389).

APPENDICE X : GENERATION DU VERBE (FEU, LUMIERE)

Ces analogies deviendront un lieu commun des ouvrages de controverse où elles apparaissent de façon assez conventionnelle et indifférenciée[1]. On en trouve également quelques exemples dans la littérature rabbinique[2] (elles évoquent alors la transmission du savoir ou de l'Esprit), et dans la littérature médiévale de controverse (critique du dogme de la Trinité)[3].

En *Dial.* 128, 3-4, Justin s'oppose à une sorte de modalisme, ne voyant dans le Verbe qu'une manifestation du Père[4]. Pour J. DANIELOU[5], « Il paraît clair que le texte comporte des allusions à Philon, en particulier la comparaison avec le soleil et le caractère non subsistant des anges. Il peut s'agir de Philon lui-même, ou de juifs hellénistiques, ou même de judéo-chrétiens encore engagés dans le monothéisme juif ». H. A. WOLFSON[6], niait cependant qu'il pût s'agir de juifs ou de philoniens. Pour d'autres[7], les tenants d'une telle croyance pourraient

1 JEROME DE JERUSALEM, *Dialogus de sancta Trinitate*, (*PL* XL, 852-853) ; JACQUES DE SAROUG, *Homélies contre les Juifs*, I, 100.115.125 (*PO* XXXVIII, p. 51 et 53) ; ANDRONIC COMMENE, *Dialogus contra Judaeos Christiani et Judaei*, I et VIII (*PG* CXXXIII, 802 D et 812 B) ; ATHANASE, *De sancta trinitate dialogus*, III, 2 (*PG* XXVIII, 1204 C) ; *Dialogue d'Athanase et Zacchée*, 9 (éd. Conybeare, p. 6-7) ; *Dialogue de Timothée et Aquila*, fol. 102r° (*ibid.*, p. 81) ; PIERRE LE VENERABLE, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, I (*PL* CLXXXIX, 510 B) ; Anonyme (XII^e s.), *Tractatus adversus Judaeum*, II (*PL* CCXIII, 750) ; ALAIN DE LILLE, *Contra haereticos : Liber tertius contra Judaeos*, III, 5 (*PL* CCX, 406 D-407 A). Outre la comparaison désormais classique de la flamme (bougies), ce dernier texte présente un développement original dans lequel les trois Personnes de la Trinité sont respectivement associées à la substance, la lumière et la chaleur du soleil : « Similiter in sole considerantur tria : Solis substantia, radius a sole procedens, calor ab utroque exiens. Ista tria in sole considerantur, et sunt in una solis substantia ; sol ad nullum, radius de sole nascitur, calor ab utroque progreditur : tam radius quam calor coaevus est soli. Tres ergo sunt, sol, radius, calor ; in una tamen substantia sunt. Similiter Pater et Filius, et Spiritus sanctus sunt in una deitatis substantia. Pater a nullo, Filius a Patre, Spiritus sanctus ab utroque ; Pater aeternus, Filius et Spiritus sanctus coaeterni Patri. » 2 *Sifre Zuta*, 11, 17 et 27, 20 (éd. Horowitz, pp. 163 et 200) ; *Sifre sur les Nombres*, 93 ; *Nombr. R.*, 14 : cf. A. MARMORSTEIN, « Jews and Judaïsm in the Earliest Christian Apologists », *Expositor* 8th series 17 (1919), p. 102. 3 Voir par exemple JACOB BEN REUBEN, *Sefer Mil'hamot Ha-Shem*, I (éd. J. Rosenthal, Jérusalem 1963, pp. 8 s. et 13 s.). 4 Cf. G. AEBY, *Les Missions divines de saint Justin à Origène* [Paradosis, 12], Fribourg 1958, p. 13, n. 6 5 *Message évangélique...*, p. 326. 6 *Philosophy of the Church Fathers*, 1957, p. 581 s. Cf. A ORBE, *op. cit.*, n. 61, p. 580. 7 Cf. M. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, Paris 1906, p. 308-309 ; M. SIMON, « Sur deux hérésies juives mentionnées par Justin Martyr », *RHPhR* 18 (1938), p. 57 ; ID., « Les sectes juives d'après les témoignages patristiques », *StudPatr* I, 1 [*TU* 63], Berlin 1957, p. 534 (chrétiens à tendances antihypostatiques et monarchianistes, ou juifs de type philonien) ; G. VISONA, note en *Dial.* 128, 3 (p. 360-361), qui renvoie aux travaux de M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 22 (1986), p. 201-240.

être des ancêtres chrétiens de Praxéas, Noët et Sabellius, dont la théologie monarchianiste sacrifiait à l'unité de Dieu (*monarchie*) la distinction des personnes, voyant dans le Père et le Fils deux modes d'existence d'un être unique (*modalisme*).

****

Γένος, λαός, ἔθνος
ETUDE TERMINOLOGIQUE

Les mots γένος, λαός, et ἔθνος présentent, dans le *Dialogue* et l'*Apologie*, au singulier comme au pluriel, dans un contexte scripturaire comme dans les commentaires, un grand nombre d'occurrences. En plusieurs passages, Justin se montre préoccupé par leur définition, à laquelle il n'accorde pas seulement une dimension terminologique.

I - ANALYSE DE DETAIL

Γένος, γένη (140 occ).

Ce mot désigne : * L'origine de Tryphon, « hébreu de la circoncision »[1] ; * une origine juive ou samaritaine[2] ; * Tryphon et ceux qu'il représente = les juifs[3] ; * la descendance de Sem[4], de Japhet[5] ; de Canaan[6] ; * la descendance d'Abraham selon la chair[7] ; * la tribu de Juda[8] ; * les deux descendances de Juda[9] ; * l'ascendance de Marie ou de Jésus : Abraham, Isaac, Jacob, David[10] ; * la génération ineffable du Christ opposée à celle des hommes[11] ; * l'Israël véritable ou spirituel[12] ; * la race humaine régénérée par le Christ[13] ; * « le genre humain » ou « toutes les races d'hommes », appelées à la conversion et au Salut[14] ; * les « Barbares ou les Grecs », les Scythes, les Indiens ou les Arabes[15] ; les Samaritains[16] ; *les races dispersées après Babel[17] ; * une subdivision de ἔθνη[18] ; * différentes classes d'hommes ?[19] ; * la nature humaine, l'être humain[20] ; * le sexe féminin[21] ; * la progéniture de Zeus[22] ; * diverses espèces de serpents[23].

1 *Dial.* 1, 3 ; cf. 102, 6. **2** *I Apol.* 53, 3 **3** *Dial.* 47, 3 ; 48, 2 ; 49, 3 ; 51, 1.3 ; 52, 1.3.4 ; 55, 3 ; 64, 2.3 ; 67, 6 ; 69, 6 ; 71, 2 ; 73, 2 ; 80, 1 ; 82, 1 ; 87, 3 ; 89, 1 ; 97, 4 ; 102, 5 ; 107, 1 ; 115, 3 ; 117, 2.4 ; 120, 2.5 ; 123, 9 ; 130, 2.3 ; 138, 3 ; 141, 1.4. **4** *Dial.* 139, 3. **5** *Dial.* 140, 1. **6** *Dial.* 139, 1. **7** *Dial.* 43, 7 ; 66, 4 ; cf. 10, 3. **8** *Dial.* 78, 4. **9** *Dial.* 135, 6. **10** *Dial.* 23, 3 ; 43, 1 ; 45, 4 ; 100, 2.3 ; 106, 4. **11** *Dial.* 32, 2 ; 43, 3 ; cf. 54, 2 ; 63, 2 ; 68, 4 ; 76, 2 ; 89, 3. **12** *Dial.* 11, 5 ; 116, 3 ; 135, 3. **13** *Dial.* 19, 4 ; 138, 2. **14** *Dial.* 23, 1 ; 64, 2 ; 67, 10 ; 74, 3 ; 84, 2 ; 88, 4 ; 93, 1 ; 95, 1.2.3 ; 106, 1 ; 108, 2 ; 111, 4 ; 119, 4 ; 121, 2.3 ; 124, 1 ; 130, 3 ; 131, 5 ; 134, 5 ; *I Apol.* 1, 1 ; 23, 2 ; 25, 1 ; 26, 5 ; 28, 2 ; 31, 7 ; 32, 4 ; 39, 3 ; 44, 11 ; 46, 2 ; 50, 12 ; 53, 2.4 ; 54, 1 ; 56, 1 ; 63, 10 ; *II Apol.* 4, 2.3 ; 5, 4 ; 8, 1. **15** *Dial.* 117, 5. **16** *Dial.* 120, 6. **17** *Dial.* 130, 3. **18** *Dial.* 31, 4. **19** *I Apol.* 15, 6. **20** *I Apol.* 28, 3 ; 43, 3. **21** *Dial.* 23, 5. **22** *II Apol.* 7, 5. **23** *I Apol.* 60, 2.

APPENDICE XI : Γένος, λαός, ἔθνος (ETUDE TERMINOLOGIQUE)

ἔθνος, ἔθνη (177 occ.)

Le mot désigne : * Les « nations » par opposition ou en association avec les Juifs [et les Samaritains][1] ; * Les « nations » idolâtres, appelées à la conversion[2] ; * la « nation » des chrétiens[3] ; * La descendance spirituelle d'Abraham[4] ; * Les nations par opposition aux chrétiens[5] ; * certaines provinces ou certains peuples[6] ? ; * les Barbares, les Cariens ou les Phrygiens, les Arabes, les Égyptiens ou les Iduméens[7] ; * les Samaritains[8] ; * la descendance d'Ismaël[9] ; * le peuple juif[10].

Λαός, λαοί (192 occ.)

Le mot désigne : * Le peuple hébreu – parfois figure du peuple des chrétiens – ou le peuple juif[11] ; * les peuples idolâtres appelés à la conversion[12] ; * les autres peuples, par opposition au peuple hébreu ou au peuple juif[13] ; * les descendances de Sem, de Japhet, et de Canaan[14] ; * le peuple des chrétiens [véritable Israël][15] ; l'assemblée des chrétiens[16] ; * ceux qui accompagnaient Jacob, à Béthel[17] ; * l'ensemble des habitants de la terre[18].

II - COMMENTAIRES

A première vue, le mot γένος semble plutot réservé à la désignation d'un rapport de filiation et d'appartenance à une même race ou une même espèce ; ἔθνος s'applique le plus

1 *Dial.* 10, 3 ; 16, 2 ; 17, 1 ; 64, 1 ; 85, 3 ; 95, 1 ; 96, 2 ; 130, 1.2.4 ; *I Apol.* 49, 1.5 ; 53, 3.4.5.6.10.11. **2** *Dial.* 11, 3.4 ; 12, 1 ; 13, 2.3.8 ; 14, 4 ; 17, 2 ; 21, 1.3 ; 22, 4 ; 24, 3.4 ; 25, 3.5 ; 26, 1.2.3.4 ; 28, 3.5 ; 29, 1 ; 31, 4 ; 32, 6 ; 34, 4.6.8 ; 35, 6 ; 37, 1 ; 39, 7 ; 41, 2.3 ; 47, 1.3 ; 50, 5 ; 52, 1.2.4. ; 53, 1.4 ; 55, 1.2 ; 64, 6 ; 65, 4.7 ; 69, 4.6 ; 72, 1 ; 73, 1.2.3.4 ; 79, 4 ; 83, 4 ; 91, 1.3 ; 109, 1.2.3 ; 111, 4 ; 115, 1 ; 116, 3 ; 117, 1.4 ; 119, 3 ; 120, 1.3.5 ; 121, 1.4 ; 122, 3.5.6 ; 123, 1.2.8 ; 124, 2 ; 126, 6 ; 130, 1.2.4 ; 131, 1 ; 135, 2.3 ; *I Apol.* 31, 7 ; 32, 1.4.12 ; 39, 1 ; 40, 11.15 ; 41, 1.4 ; 42, 3.4 ; 49, 1 ; 50, 4 ; 53, 3 ; 54, 3.5 ;cf. *II Apol.* 5, 5. **3** *Dial.* 85, 9 ; cf. 119, 2.4.6 ; *I Apol.* 49, 2. **4** *Dial.* 11, 5 ; 119, 4. **5** *I Apol.* 27, 1. **6** *I Apol.* 26, 3. **7** *Dial.* 119, 4 **8** *I Apol.* 26, 3. **9** *Dial.* 119, 4. **10** *Dial.* 56, 10 ; 108, 1 ; 130, 4 ; *I Apol.* 37, 2. **11** *Dial.* 11, 3 ; 13, 6 ; 14, 1.8 ; 15, 2 ; 19, 5.6 ; 20, 1 ; 22, 1.7.8 ; 23, 4 ; 24, 2.4 ; 25, 5 ; 27, 4 ; 28, 2.5 ; 30, 1 ; 32, 5 ; 34, 3 ; 38, 4.5 ; 40, 4 ; 43, 1.3.6 ; 44, 2 ; 45, 3 ; 46, 5.7 ; 47, 2 ; 50, 3 ; 52, 3 ; 53, 4 ; 63, 2.5 ; 64, 5.6 ; 66, 3 ; 67, 4.10 ; 69, 5 ; 70, 3 ; 72, 1 ; 73, 5 ; 75, 1; 77, 4 ; 78, 1.11 ; 79, 3 ; 82, 4 ; 85, 2 ; 86, 1.5 ; 89, 3 ; 90, 4.5 ; 91, 3 ; 92, 2 ; 97, 2 ; 98, 3 ; 101, 1.2 ; 103, 1 ; 106, 3 ; 110, 6 ; 112, 2.3 ; 113, 3.6 ; 114, 2 ; 115, 3.4 ; 117, 3 ; 123, 1.4 ; 127, 3 ; 130, 1 ; 130, 2.4 ; 131, 1 ; 132, 3 ; 133, 2.3 ; 134, 3 ; 135, 5.6 ; 136, 1 ; *I Apol.* 35, 3 ; 37, 1 ; 38, 1 ; 40, 11 ; 49, 3.4 ; 60, 2.4 ; 62, 3.4 ; 63, 2.8.12. **12** *Dial.* 12, 1 ; 14, 4 ; 24, 3 ; 37, 1.3 ; 38, 3.5 ; 64, 4 ; 73, 3 ; 74, 2 ; 85, 8 ; 109, 2.3 ; 126, 6 ; *I Apol.* 36, 2 ; 49, 1. **13** *Dial.* 131, 3 ; *I Apol.* 47, 1. **14** *Dial.* 139, 4. **15** *Dial.* 24, 2 ; 26, 3 ; 28, 6 ; 31, 7 ; 32, 5 ; 34, 3 ; 53, 6 ; 70, 5 ; 80, 1 ; 81, 1.2 ; 89, 3 ; 110, 4 ; 115, 1 ; 119, 3 ; 123, 6 ; 124, 1 ; 135, 4 ; 138, 2.3 ; *I Apol.* 33, 5.8 ; 34, 1 ; 39, 1. **16** *I Apol.* 65, 3.5 ; 67, 5. **17** *Dial.* 58, 8. **18** *Dial.* 65, 4.

souvent aux nations, distinctes des juifs et des chrétiens ; λαός est utilisé généralement à propos du peuple hébreu, ou du peuple des chrétiens[1]. La connotation est « biologique » pour γένος, sociologique pour ἔθνος, et religieuse pour λαός.

Dans le détail, les choses sont plus complexes. Ces trois vocables sont fréquemment agencés selon un jeu d'équivalences, d'oppositions ou de rapprochements qui en rendent moins univoques les significations.

A) Oppositions :

En *Dial.* 117, 4.5, le mot γένος, qui désigne les Juifs, est opposé à ἔθνη (= les nations). De même, en *Dial.* 131, 1, le peuple juif (λαός) est distingué de l'ensemble que constituent les nations (ἔθνη). En *I Apol.* 53, 3 s., Samaritains et Juifs, appelés φῦλον 'Ισραήλ et οἶκος 'Ιακώβ, sont dissociés des autres races d'hommes (τὰ ἄλλα πάντα γένη), appelées « nations » (ἔθνη)[2].

B) Subdivisions :

Ces termes sont parfois réunis par un rapport d'inclusion. Ainsi, en *Dial.* 31, 4, les nations (ἔθνη) sont, selon *Dan.* 7, 14, répartis en races (γένη).

C) Équivalences :

Λαός et ἔθνος apparaissent synonymes en *Dial.* 24, 2 (*Is.* 26, 2-3), à propos des chrétiens, et à propos des Juifs en *I Apol.* 37, 2 (*Is.* 1, 4) ; en *Dial.* 26, 2 (*Is.* 42, 6), γένους et ἐθνῶν sont mis en parallèle ; en *I Apol.* 32, 4, *Gen.* 49, 10 (προσδοκία ἐθνῶν) est commenté successivement avec les expressions ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν et ἐκ πάντων γενῶν ἀνθρώπων ; en *I Apol.* 31, 7, les diverses races d'hommes (πᾶν γένος ἀνθρώπων) sont associées aux nations païennes (τοὺς ἐκ ἐθνῶν ἀνθρώπους) dans une même vocation ; en *I Apol.* 40, 7, l'expression τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων annonce, dans la citation de *Ps.* 2, 1, ἔθνη καὶ λαοί (*ibid.*, 11) ; en *I Apol.* 52, 10 et 12, la tournure οἱ λαοὶ τῶν 'Ιουδαίων est présentée comme une explication de *Zach.* 12, 10 (φυλὴν πρὸς φυλήν).

1 Définitions qui correspondent, pour l'essentiel au sens que prennent ces termes dans les Écritures : cf. *Dictionary of Christian Theology* II, Colin Brown éd., The Paternoster Press, 1986, pp. 790-795 (ἔθνος) ; 795-800 (λαός). 2 Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα γένη ἀνθρώπεια ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καλεῖται ἔθνη, τὸ δὲ 'Ιουδαϊκὸν καὶ Σαμαρειτικὸν φῦλον 'Ισραὴλ καὶ οἶκος 'Ιακὼβ κέκληνται. A. WARTELLE, *Saint Justin...*, p. 171, construit ainsi : « L'Esprit prophétique donne le nom de 'Gentils' à toutes les autres races d'hommes, par opposition aux tribus de Judée et de Samarie qui sont appelées 'Israël' et 'Maison de Jacob'. On peut aussi comprendre : « Toutes les autres races d'hommes sont appelées 'nations' par l'Esprit prophétique, tandis que celle des Juifs et des Samaritains (τὸ δὲ ἰουδαϊκὸς καὶ σαμαρειτικὸν [γένος]) a reçu les noms de « tribu d'Israël » et « maison de Jacob ». Justin semble faire allusion ici à un texte – indéterminé – dans lequel les expressions φῦλον, 'Ισραήλ et οἶκος 'Ιακώβ auraient été réunies.

APPENDICE XI : Γένος, λαός, ἔθνος (ETUDE TERMINOLOGIQUE)

Les références données ci-dessus indiquent que le mot ἔθνος peut, au singulier, désigner les Juifs aussi bien que les Chrétiens. Même remarque pour γένος qui s'applique à ceux que représente Tryphon comme à l'Israël « véritable ». Le mot λαός est lui aussi employé pour le peuple hébreu comme pour celui des chrétiens. Les nations autres qu'Israël sont appelées tantôt ἔθνη tantôt λαοί, et parfois même γένη. En *Dial.* 130, 3, Israël est présenté comme une race élue parmi d'autres races (ἐκ πάντων δὲ τῶν γενῶν γένος ἑαυτῷ λαβών τὸ ὑμέτερον).

Les Samaritains sont désignés avec le mot γένος en *Dial.* 120, 6 et ἔθνος en *I Apol.* 26, 3[1]. De même pour les Barbares, présentés comme race (γένος) en *Dial.* 117, 5 et tribu (φῦλον) en 119, 4. Les Cariens, les Phrygiens sont désignés comme ἔθνη, ou encore δῆμος et φῦλον, en *Dial.* 119, 4., et dans ce même passage, Arabes, Égyptiens, Iduméens et Ammonites sont indirectement désignés comme nations (ἔθνη) ; en *Dial.* 117, 5, Scythes, Indiens, Éthiopiens, Numides ou Arabes étaient présentés comme race (γένος), dans un commentaire de *Mal.* 1, 11, où nations (ἔθνη : 117, 4) et races (γένη : 117, 5) sont équivalents.

A l'évidence, Justin ne se soucie pas d'employer ces différents vocables en accordant à chacun d'entre eux une signification spécifique. Leur imprécision, bien au contraire, paraît entretenue : c'est dans une dialectique de la dispersion et de l'unité que doit être recherchée la cohérence de cet ensemble.

En diluant la distinction entre « race », « peuple », ou « nation », c'est l'identité nationale et religieuse des Juifs que l'Apologiste s'efforce de mettre en question, afin d'inscrire l'ensemble des nations dans la perspective universaliste qui est la sienne. Si les païens peuvent devenir γένος, c'est parce qu'ils sont, par la circoncision spirituelle, descendants d'Abraham et par le Christ une « race nouvelle » (cf. *Dial.* 138, 2) ; s'ils peuvent être désignés par le mot λαός, c'est parce que, dans l'économie du Salut telle que la conçoit Justin, ils se substituent au peuple juif.

Ces différents concepts, d'abord mal différenciés, et néanmoins divers, sont entraînés dans une fusion progressive dont il est possible de reconstituer les étapes à partir des citations choisies par Justin et mises en relief dans les commentaires qu'il en propose : les peuples païens n'ont, tout d'abord, aucune identité propre : (*Deut.* 32, 21)*Et moi je les rendrai jaloux par une non-nation* (*Dial.* 119, 2).

Mais les nations (ἔθνη) qui les constituent deviennent par la suite une seule nation (ἔθνος) :

> (cf. *Deut.* 7, 6 ; 14, 2.)Dieu nous a *choisis*, même nous, et (cf. *Is.* 65, 1)*s'est manifesté à ceux qui ne le sollicitaient pas. Voici, je suis [Dieu]*, dit-il, *pour* **la nation**, *ceux qui n'invoquaient point mon nom.* Cette *nation*, en effet, c'est celle que Dieu jadis promettait à Abraham,

1 Texte dont l'authenticité est discutée.

> lorsqu'il annonçait qu'il le ferait (cf. *Gen.* 17, 5)*père de* ***nations nombreuses*** : ce n'est ni des Arabes, ni des Égyptiens, ni des Iduméens qu'il voulait parler (car Ismaël aussi fut père d'une (cf. *Gen.* 21, 18)***grande nation***, de même (cf. *Gen.* 36, 1-8 ; 9-19)qu'Ésau, et il y a de nos jours un grand nombre d'Ammonites). (*Dial.* 119, 4)

La promesse faite à Abraham stipule qu'il sera le père de « nations nombreuses ». Elle ne peut s'appliquer au seul peuple d'Israël, puisque d'autres Patriarches ont eu une *une* nombreuse descendance (μεγάλου ἔθνους) et puisque d'autres peuples sont constitués d'*un* grand nombre d'hommes (πολυ πλῆθος). Il faut donc comprendre le pluriel πολλῶν ἐθνῶν au sens littéral : la promesse faite à Abraham porte sur une multiplicité de nations et non sur l'importance d'une seule. Le rapprochement avec *Is.* 65, 1 consacre la constitution de ces « nombreuses nations » en une seule.

Unique nation (ἔθνος), les chrétiens sont aussi un « peuple » : (*Zach.* 2, 15)***Des nations*** (ἔθνη) *nombreuses viendront en ce jour là se joindre au Seigneur, et deviendront pour moi* ***un peuple*** (λαός). Celui-ci est appelé à se substituer au peuple d'Israël comme « autre peuple », et « peuple saint » :

> Et après que ce (cf. *Is.* 3, 10 et 57, 1)*juste* eut été *enlevé*, nous avons refleuri en un **autre peuple**, et nous avons germé, épis nouveaux et prospères, comme l'ont dit les prophètes : (*Zach.* 2, 15)*De* ***nombreuses nations*** (ἔθνη πολλὰ) *se réfugieront vers le Seigneur, ce jour-là, en* ***un peuple*** (εἰς λαόν), *et ils dresseront leurs tentes au milieu de la terre entière.* Or nous ne sommes pas seulement un (cf. *Zach.* 2, 15)***peuple*** (λαός), mais encore un (*Is.* 62, 12 ; cf. *Dan.* 7, 27 ; *I Petr.* 2, 9)***peuple saint*** (λαὸς ἅγιος), comme nous l'avons déjà montré : (*Is.* 62, 12)*Et ils l'appelleront* ***peuple saint***, *racheté par le Seigneur.* (*Dial.* 119, 3)

Juifs et Gentils sont conjointement appelés à la conversion, et associés au Salut :

> Si l'Esprit prophétique, avec le Patriarche Jacob, mentionne dès lors qu'il aura en sa possession une (cf. *Gen.* 49, 11 ; *Zach.* 9, 9 ; *Matth.* 21, 2)*ânesse portant le joûg* avec *son ânon*, et en outre, comme je viens de le dire, (cf. *Matth.* 21, 2)qu'il a ordonné à ses *disciples* de lui *amener* les deux animaux, c'était une prédiction de **ceux de votre Synagogue** (τοῖς ἀπὸ τῆς συναγωγῆς ὑμῶν), **avec ceux des nations** (ἅμα τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν) qui devaient croire en lui. De même, en effet, que **pour ceux des nations** *le petit (de l'ânesse)* sans bât était un symbole, de **ceux de votre peuple** *l'ânesse* (cf. *Zach.* 9, 9)*bâtée* l'était pareillement : car vous avez la Loi imposée par les prophètes. (*Dial.* 53, 4)
>
> Ainsi lorsqu'il déclare (*Deut.* 32, 43)*Réjouissez-vous donc,* ***nations*** (ἔθνη), ***avec son peuple*** (μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ), il leur octroie un semblable héritage, et il leur attribue une semblable dénomination. Et lorsqu'il les appelle ***nations***, et dit qu'elles *se réjouissent* ***avec son peuple***, c'est pour faire honte, à **votre** ***nation*** qu'il s'exprime ainsi. De même,

> en effet, que vous avez aussi, par vos idolâtries, (cf. *Deut.* 32, 21)*provoqué sa colère*, de même il a jugé, bien qu'elles fussent idolâtres, qu'elle aussi étaient dignes de connaître sa volonté et de recueillir l'héritage qui vient de lui. (*Dial.* 130, 4)

Dans une phase ultime de ce processus unificateur, la distinction entre ἔθνος et λαός s'estompe, puis s'abolit définitivement, et les chrétiens, véritable Israël, revendiquent la double identité :

> Tous ceux qui le veulent, il les circoncit (*Jos.* 5, 2)*avec des couteaux de pierre*, comme cela était anciennement annoncé, afin que se forme (cf. *Is.* 26, 2-3)*Une* ***nation*** (ἔθνος) *juste, un* ***peuple*** (λαός) *qui garde la foi, qui accepte la vérité et conserve la paix.* (*Dial.* 24, 2)

> Pour vous seuls, donc, cette circoncision était nécessaire, afin que (cf. *Os.* 1, 9-10)le ***peuple*** *ne* soit ***plus*** **le** ***peuple*** (ἵνα ὁ λαὸς οὐ λαὸς ᾖ), et que **la nation** ne soit **plus une nation** (καὶ τὸ ἔθνος οὐκ ἔθνος), comme le dit Osée, l'un des douze prophètes. (*Dial.* 19, 5)

> (cf. *Exod.* 12, 48)*Le prosélyte* qui s'est fait *circoncire* pour *s'adjoindre* au **peuple** (εἰς τὸ τῷ λαῷ προσκεχωρηκέναι), *est comme un autochtone*, tandis que nous, qui avons été jugés dignes d'être appelés ***peuple*** (λαός), nous sommes également une ***nation*** (ἔθνος), du fait de notre incirconcision. (*Dial.* 123, 1)

III - CONCLUSION

On voit donc que les imprécisions lexicales constatées dans un premier temps ne sont pas dues à l'absence de rigueur, mais délibérément entretenues pour évoquer une multiplicité ethnique et culturelle appelée à se fondre en une même unité spirituelle. Le passage de la diversité à l'indifférenciation terminologique est l'expression lexicale que prend, dans l'*Apologie*, et plus particulièrement dans le *Dialogue*, le processus de Rédemption. C'est dans la figure du Christ nouveau Jacob que la variété multiforme des nations, divisées « selon les races et les langues » (*Dial.* 130, 3), et représentées par les troupeaux tachetés (*Dial.* 58, 4*) se trouve enfin réunie.

C'est à un même appel, symbolisé par les douze clochettes de la robe du Grand Prêtre (cf. *Dial.* 42, 1*) que répondent les descendants d'Adam, partagés à l'origine « suivant le nombre des fils enfants d'Israël (cf. *Dial.* 131, 1). A travers le sacrifice eucharistique et dans la perspective du Salut, « nation(s) » (ἔθνος, ἔθνη), « peuple(s) » (λαός, λαοί), « races » (γένη) et « genre humain » (γένος) passent de la dispersion au rassemblement universel, et de la division accèdent à la communion.

TITRES CHRISTOLOGIQUES

I – INTRODUCTION

Les titres christologiques sont l'une des clefs de l'œuvre de Justin. C'est à partir d'eux qu'il entend montrer l'omniprésence du Verbe dans l'Écriture et dans l'univers. Leur étude est riche d'indications sur la théologie qui se dessine dans les deux œuvres, sur la méthode exégétique qui la fonde, sur les formes littéraires qui l'expriment, et sur la question fort débattue des destinataires du *Dialogue.*

Pour chacun des titres, ce dossier comprend la *liste complète des références* (avec le détail des sources scripturaires), quelques *remarques* essentielles, et une *bibliographie* associant les études générales et certains travaux plus particulièrement consacrés à Justin.

A la fin du dossier sont indiquées les références des *listes de titres* qui figurent dans le *Dialogue*, et contribuent à sa structuration. Suit une liste de *titres qui n'apparaissent pas dans l'œuvre de Justin*, mais sont étudiés dans les ouvrages de référence.

II – BIBLIOGRAPHIE GENERALE

V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, London 1954 ; L. SABOURIN, *Les noms et les titres de Jésus. Thèmes de théologie biblique*, Bruges-Paris 1963 ; B. BAGATTI, *L'Église de la circoncision*, Jérusalem 1965 ; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* [Bibliothèque Théologique], Neuchâtel-Paris 1968[3]. R. CANTALAMESSA, *L'omelia « In S. Pascha » dello Ps.-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* [Scienze Filologiche e Letteratura, 16], Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1967 (ouvrage désigné ci-dessous avec l'abréviation *IP*) ; A. L. FEDER, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem Menschgevordenen Sohn Gottes*, Freiburg i Br., Herdersche Verlagshandlung, 1906. D. BOURGEOIS, *La Sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin Philosophe et Martyr*, Coll. « Croire & Savoir », Paris, Téqui, 1981, 1983[2] ; J. DANIELOU, *Théologie du judéo*-christianisme, Tournai, Desclée & Cie, 1991[2].

*****

III – LISTE DES TITRES CHRISTOLOGIQUES (*Dialogue* et *Apologie*)

* Adorable (προσκυνητός)
* Agneau (ἀμνός, ἄρνιον)
* Alliance (διαθήκη)
    * Alliance nouvelle (καινὴ διαθήκη)
* Ange (ἄγγελος)
    Ange de Dieu (ἄγγελος [τοῦ θεοῦ])
    Ange du Seigneur (ἄγγελος [τοῦ] κυρίου)
    Ange du grand conseil (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος)
* Apôtre (= messager : ἀπόστολος)
* Astre (ἄστρον)
* Attente des nations (προσδοκία ἐθνῶν)

* Bâton, sceptre, tige (ῥάβδος)
    Sceptre de puissance (ῥάβδος δυνάμεως)
    Tige de la souche de Jessé (ῥάβδος ἐκ ῥίζης Ἰεσσαί)
* Bien-aimé (ὁ ἀγαπώμενος, ὁ ἠγαπημένος)
* Bras (βραχίων)

* Chef d'armée (ἀρχιστράτηγος)
* Christ, Oint (χριστός)
    Le Christ (ὁ Χριστός)
    Christ, le fils de Dieu (Χριστὸς ὁ θεοῦ υἱός)
    Le Christ de Dieu ([ὁ] Χριστὸς τοῦ θεοῦ)
    Le Christ du Dieu Tout Puissant (ὁ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ Χριστός)
    Son Christ (ὁ Χριστὸς αὐτοῦ)
    Son Christ (ὁ ἑαυτοῦ Χριστός)
    Le Christ, Fils de Dieu ([ὁ] υἱὸς [τοῦ] θεοῦ Χριστός)
    Christ, Fils de Dieu (Χριστὸς υἱὸς θεοῦ)
    Le Christ, son Fils (ὁ Χριστὸς υἱὸς αὐτοῦ)
    Jésus-Christ (Ἰησοῦς Χριστός)
    Jésus, le Christ (Ἰησοῦς ὁ Χριστός)
    Christ-Jésus (Χριστὸς Ἰησοῦς)
    Le Fils de Dieu, Jésus-Christ (Υἱὸς θεοῦ Ἰησοῦς Χριστός)
    Le Christ crucifié (ὁ σταυρωθεὶς Χριστός)
    Jésus-Christ, crucifié (ὁ σταυρωθεὶς Ἰησους Χριστός)
    Roi-Christ (βασιλεὺς Χριστός)
    Le Christ souffrant (ὁ παθητὸς Χριστός)

Christ-Sauveur (Σωτὴρ Χριστός)
Notre Christ (ὁ Χριστὸς ἡμῶν)

Notre Christ et Seigneur (ὁ Χριστὸς ἡμῶν καὶ κύριος)
Jésus-Christ, notre Seigneur ('Ιησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν)
Notre Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος ἡμῶν 'Ιησοῦς Χριστός)
Notre Christ, souffrant et crucifié (ὁ παθητὸς ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς Χριστός)
Notre Christ (ὁ ἡμέτερος Χριστός)
Notre Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος 'Ιησοῦς Χριστός)
Notre Seigneur, Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος κύριος 'Ιησοῦς Χριστός)
Notre Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ
(ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ 'Ιησοῦς Χριστός)
Mon Christ (ὁ ἐμὸς Χριστός)
Mon Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος μου 'Ιησοῦς Χριστός)
Votre prétendu Christ (ὁ ὑμέτερος [λεγόμενος] Χριστός)

* Didascale (διδάσκαλος = *rabbi*)
* Dieu (θεός)
Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. (ὁ θεὸς 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακώβ)
Dieu Jacob, Dieu Israël (ὁ θεὸς 'Ιακώβ, ὁ θεὸς 'Ισραήλ)

* Élu (ἐκλεκτός)
* Emmanuel ('Εμμανουήλ)
* Enfant, petit enfant (παιδίον, τέκνον)

* Grande Épée (μεγάλη μάχαιρα)
* Exégète (ἐξηγητής)

* Fils (υἱός)
Son Fils (ὁ υἱὸς αὐτοῦ ; ὁ ἑαυτοῦ υἱός)
Fils de Dieu (υἱὸς [τοῦ] θεοῦ)
Fils du Père de toute chose (υἱός τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων)
Fils du Créateur de toute chose (υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων)
Fils de Dieu, Christ (υἱὸς θεοῦ Χριστός)
Christ, Fils de Dieu (Χριστὸς υἱὸς θεοῦ)
Le Fils de Dieu, Jésus-Christ (ὁ υἱὸς θεοῦ 'Ιησοῦς Χριστός)
Son Fils, Jésus-Christ (ὁ υἱὸς αὐτοῦ 'Ιησοῦς Χριστός)
Le Fils de Dieu, Christ (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Χριστός)
Le Christ, Fils de Dieu (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ υἱός)

Son Fils, Premier-né (ὁ πρωτότοκος αὐτοῦ υἱός)
Fils de Dieu, Premier-né de toute créature
(υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ πρωτότοκος πάσης κτίσεως)
Dieu, Fils de Dieu (θεὸς θεοῦ υἱός)
Dieu, Fils de l'unique, inengendré et ineffable Dieu
(τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτοῦ θεοῦ υἱός)
Son Fils venu d'auprès de lui (ὁ παρ' αὐτοῦ ἐλθὼν υἱός)
Fils du vrai Dieu (υἱὸς τοῦ ὄντως θεοῦ)
Fils du Très-Haut (υἱὸς ὑψίστου)
Fils du Roi (υἱὸς τοῦ βασιλέως)
Fils des Patriarches (τῶν πατριαρχῶν υἱὸς)

* Fils de l'homme (υἱὸς [του] ἀνθρώπου)
* Fils unique (→ Monogène)
* Fleur (ἄνθος)
* Fort (ἰσχυρός)

* Gloire [du Seigneur] (δόξα [κυρίου])
* Guide (ἡγούμενος)

* Homme (ἄνθρωπος, ἀνήρ)
* Homme d'entre les hommes (ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις)
* Huile (ἔλαιον)

* Israël (᾿Ισραήλ)
    Le Saint Israël (ὁ ἅγιος ᾿Ισραήλ)
    Le Dieu Israël (ὁ θεὸς ᾿Ισραήλ)
    Le Seigneur Dieu, Saint Israël (κύριος ὁ θεὸς ἅγιος ᾿Ισραήλ)

* Jacob (᾿Ιακώβ)
    Le Dieu Jacob (ὁ θεὸς ᾿Ιακώβ)
* Jésus (᾿Ιησοῦς, ᾿Ιησοῦς Χριστός)
    Notre Jésus (ὁ ἡμέτερος ᾿Ιησοῦς)
    Jésus le crucifié (᾿Ιησοῦς ὁ σταυρωθείς)
    Jésus, le Fils de Dieu (᾿Ιησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)
    Jésus-Christ (᾿Ιησοῦς Χριστός)
    Jésus, le Christ (᾿Ιησοῦς ὁ Χριστός)
    Christ-Jésus (Χριστὸς ᾿Ιησοῦς)
    Jésus, notre Christ (᾿Ιησοῦς, ὁ ἡμέτερος Χριστός)
    Jésus-Christ, crucifié (ὁ σταυρωθεὶς ᾿Ιησους Χριστός)

Jésus-Christ, notre Seigneur (᾿Ιησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν)
Notre Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος ἡμῶν ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Notre Seigneur, Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος κύριος ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Jésus, notre Seigneur (ὁ κύριος ἡμῶν ᾿Ιησοῦς ; ᾿Ιησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν)
Notre Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Notre Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ
(ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Mon Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος μου ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Jésus-Christ, notre Sauveur
(᾿Ιησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ; ᾿Ιησοῦ Χριστὸς ὁ ἡμέτερος Σωτήρ)
Notre Sauveur, Jésus-Christ (ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Le Fils de Dieu, Jésus-Christ (υἱὸς θεοῦ ᾿Ιησοῦς Χριστός)
Son Fils, Jésus-Christ (ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ᾿Ιησοῦς Χριστός)

* Joseph (᾿Ιωσήφ)
* Jour (ἡμέρα)
* Juda (᾿Ιούδα)
* Juge (κριτής)
* Le Juste (ὁ δίκαιος)

* Levant (ἀνατολή)
* Nouveau Législateur (ὁ καινὸς νομοθέτης)
* Loi (νόμος)
* Lumière (φῶς)

* Monogène (μονογενής)
* Oint (→ Christ)

* Pâque (πάσχα)
* Pierre (λίθος, πέτρα)
Pierre angulaire (λίθος ἀκρογωνιαῖος)
Pierre taillée sans le secours d'aucune main (λίθος ἄνευ χειρῶν τμηθείς)
* Premier-né (πρωτότοκος, πρωτόγονος)
* Prêtre, Grand Prêtre (ἱερεύς, ἀρχιερεύς)
* Principe, chef (ἀρχή)
* Puissance (δύναμις)

* Rédempteur (λυτρωτής)
* Rejeton (γέννημα)

* Rocher (→ Pierre)
* Roi (βασιλεύς)
    Roi de Gloire (βασιλεὺς τῆς δόξης)
    Roi éternel (αἰώνιος βασιλεύς)
    Roi de Salem (βασιλεὺς Σαλήμ)
    Roi d'Israël (βασιλεὺς τοῦ 'Ισραήλ)

* Sagesse (σοφία)
* Le Saint (ὁ ἅγιος)
* Sauveur (Σωτήρ)
* Secours, Secourable (βοηθός)
* Seigneur (κύριος)
    Seigneur des Puissances (κύριος τῶν δυνάμεων)
    Seigneur des armées (κύριος σαβαώθ)
    Expressions diverses
* Servant, Serviteur, Enfant (παῖς)
* Serviteur (du Père) (ὑπηρέτης)
* Souffrant (παθητός)

* Verbe, Logos (Λόγος)

IV – DETAIL DES TITRES ET DES REFERENCES

« Adorable » (προσκυνητός)

Références : προσκυνητός : *Dial.* 38, 1 ; 63, 5 ; 68, 3.9 bis ; 76, 7 ; 126, 1 ; προσκυνεῖν (31) 34, 4 (*Ps.* 71, 11), 7 ; 37, 3 (*Ps.* 98, 5) ; 38, 4 (*Ps.* 44, 13) ; 52, 2 (*Gen.* 49, 8) ; 55, 1.2.3 ; 56, 2 (*Gen.* 18, 2) ; 63, 5 (*Ps.* 44, 13) ; 64, 4 (*Ps.* 98, 5) ; 69, 4 ; 73, 4 (*Ps.* 95, 9) ; 77, 4 ; 78, 1 (*Matth.* 2, 2), 2 bis, 7.9 et 88, 1 ; 103, 6 (*Matth.* 4, 9.10) ; 106, 4 ; 121, 2 ; 125, 4 ter ; 130, 1 (*Deut.* 32, 43) ; cf. *I Apol.* 6, 2 ; 16, 6 (cf. *Deut.* 6, 13) ; 17, 3 ; 49, 1 ; *II Apol.* 13, 4 ; προσκύνησις : *Dial.* 86, 6.

Remarques : L'adjectif προσκυνητός, qui présente 7 occurrences dans le *Dialogue*, et aucune dans l'*Apologie* désigne toujours le Christ. Il est tiré des références scripturaires indiquées entre parenthèses, et de certains épisodes tels que l'apparition à Mambré (56, 2), ou la visite des mages (77, 4 ; 78, 1.2 ter.7.9 ; 88, 1 ; 106, 4) que Justin présente comme des signes de reconnaissance, auxquels s'opposent, en contrepoint, l'adoration des idoles païennes (55,

1.2.3 ; 69, 4 ; 121, 2 ; *I Apol.* 9, 5 ; 20, 5), ou de Marcion (*I Apol.* 26, 3), et la Tentation du Christ (103, 6 ; 125, 4 ter). Dans le *Dialogue*, ce titre est amené très progressivement, car il implique la divinité du Christ (cf. 38, 1* ; 76, 7), d'où les résistances de Tryphon (64, 1).

Bibliographie : ce titre n'est signalé dans aucune des études de référence.

« Agneau » (ἀμνός, ἄρνιον)

Références : ἄμνος : *Dial.* 13, 5 (*Is.* 53, 7) ; 114, 2 (*id.*) ; *I Apol.* 50, 10 (*id.*) ; ἀρνίον : *Dial.* 72, 2 (*Jér.* 11, 19).

Remarques : ce titre n'apparaît que dans des citations présentées comme des prophéties de la Passion.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 116-117 ; L. SABOURIN, p. 162-166.

« Alliance » (διαθήκη)

Références : *Dial.* 11, 2 (δ. κυριωτάτη πασῶν), 4 (δ. καινή) ; 26, 2 (*Is.* 42, 6 : δ. γένους) ; 34, 1 (καινή δ.) ; 43, 1 (*id.*) ; 65, 4 (*Is.* 42, 6) ; 118, 3 (καινή καὶ αἰώνιος δ.) ; 122, 3 (*Is.* 42, 6), 5 (*Is.* 49, 8 : δ. ἐθνῶν), 6 (ἡ δ. τοῦ θεοῦ).

Remarque : ne sont retenues ici que les occurrences dans lesquelles le mot διαθήκη est explicitement présenté comme un titre christologique. Ce mot n'apparaît jamais dans l'*Apologie.*

Bibliographie : → Loi.

« Ange » (ἄγγελος)

Références : Ange (ἄγγελος) : *Dial.* 34, 2 ; 56, 4.10* ; 58, 3.4 (*Gen.* 31, 11), 10 ; 59, 1.3 ; 60, 4 (*Exod.* 3, 2), 5 ; 61, 1 ; 75, 1 ; 86, 3 ; 93, 2 ; 115, 2.3 ; 116, 1 ; 126, 6 bis (cf. *Nombr.* 11) ; 127, 4 ; 128, 1.2.4 ; *I Apol.* 63, 5.6 ; cf. *I Apol.* 6, 2 ; 22, 2 ; ἀγγέλλειν : *Dial.* 56, 4 bis ; 75, 3 ; 128, 2 ; Ange de Dieu (ἄγγελος [τοῦ θεοῦ]) : *Dial.* 58, 4 (*Gen.* 31, 11) ; 116, 1 ; *I Apol.* 63, 7 (*Exod.* 3, 2), 11 (*id.*), 14 ; Ange du Seigneur (ἄγγελος [τοῦ] κυρίου) : *Dial.* 60, 5 ; 83, 1 ; 115, 3 ; 116, 1 ; Ange du grand conseil (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος) : *Dial.* 76, 3 (*Is.* 9, 6) ; 126, 1.

Remarques : c'est essentiellement des théophanies vétérotestamentaires que Justin tire ce titre : apparition à Mambré, Sodome et Gomorrhe (*Dial.* 56, 4.10 ; 58, 10) ; Songe de Jacob (*Dial.* 58, 3.4.10 ; 60, 5) ; Buisson ardent (*Dial.* 59, 1.3 ; 60, 4 ; 128, 1 ; *I Apol.* 63, 6) ; Exode (*Dial.* 75, 1 ; 126, 6) ; et sans doute le siège de Jérusalem (*Dial.* 83, 1*). Il y trouve aussi une allusion dans la vision de Zacharie (115, 2.3 ; 116, 1). Ce titre apparaît souvent dans des listes (*Dial.* 34, 2 ; 58, 3 ; 59, 1 ; 61, 1 ; 86, 3 ; 126, 1). Il est expliqué en différents passages : *Dial.* 56, 4.10 ; 60, 3 (messager de Dieu) ; 75, 3 (= « Apôtre ») ; 116, 1 (= δύναμις) ; 127, 4 (= θεόν et υἱόν ; exécuteur des décisions du Père) ; 128, 1 (= δύναμις : les théophanies étaient des apparitions « en puissance » avant l'Incarnation) ; cf. 128, 2, 4 (nature du Logos) et *I Apol.* 63, 5 (= Apôtre : messager du Père) ; cf. *I Apol.* 22, 2 (comparaison avec Hermès). L'explication du titre ἄγγελος μεγάλης βούλης figure en *Dial.* 76, 3, où il est rapproché de « Didascale ».

Bibliographie : G. LEGEAY, « L'Ange et les théophanies d'après la doctrine des Pères », *Revue thomiste* 10 (1902), pp. 138-158 ; 405-424 ; 11 (1903), pp. 46-69 ; 125-134. M. J. LAGRANGE, « L'Ange de Yahvé », *RB* 12 (1903), p. 212-225 ; J. BARBEL, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* [Theophaneia 3], Bonn 1941 (sur Justin, p. 50-63) ; G. AEBY, *Les Missions divines de saint Justin à Origène* [Paradosis, 12], Fribourg 1958, p. 6-15 ; G. JUNCKER, « Christ as Angel : the Reclamation of a primitive Title », *Trinity Journal* 15 (1994), p. 221-250 ; B. BAGATTI, *L'Église de la Circoncision*, p. 150-160 (sur le Christ-Ange dans l'iconographie ancienne) ; J. DANIELOU, *Théologie*, p. 203-234 (Trinité et angélologie).

→ Serviteur* (ὑπηρέτης), Apôtre*, Chef d'armée*, Didascale*.

« Apôtre » (= messager : ἀπόστολος)

Références : *Dial.* 75, 3 ; *I Apol.* 12, 9 (cf. *Hébr.* 3, 1) ; 63, 5.10.14.

Remarques : L'explication du titre figure en *Dial.* 75, 3* (rapprochement avec les titres de Prophète et Ange), *I Apol.* 63, 5 (Ange et Apôtre), 10 (Fils, Apôtre et Verbe), 14 (Fils, Ange et Apôtre).

Bibliographie : R. CANTALAMESSA, *IP*, p. 147-149 ; G. AEBY, *Les Missions divines, passim.*
→ Ange*, Didascale* (cf. *Dial.* 76, 3).

« Astre » (ἄστρον)

Références : *Dial.* 106, 4* (cf. *Nombr.* 24, 17) ; 126, 1 ; *I Apol.* 32, 12 (cf. *Nombr.* 24, 17), 13.

Bibliographie : J. DANIELOU, *Théologie*, p. 277-284.

→ Guide*, Levant*.

« Attente des nations » (προσδοκία ἐθνῶν)

Références : προσδοκία : *Dial.* 11, 4 ; 52, 2 (*Gen.* 49, 10), 4 ; 85, 9 (*Is.* 66, 9) ; 120, 3.5 ; *I Apol.* 32, 1 (*Gen.* 49, 10), 4 ; 54, 5 (*id.*) ; προσδοκᾶν : *Dial.* 52, 1 ; 53, 1 ; 80, 1 ; 85, 7 ; 120, 4 ; 121, 3 ; *I Apol.* 8, 3 ; 11, 1-2 ; 18, 6 ; 42, 4 ; 49, 1 ; 56, 1 ; 53, 6.

Remarques : Dans toutes ces références directes ou indirectes à *Gen.* 49, 10, le verset est interprété comme une prophétie de l'espérance eschatologique chrétienne : seconde parousie (voir en particulier *Dial.* 52, 1.2* ; 52, 4 ; 85, 7 ; 120, 4 ; 121, 3 et *I Apol.* 32, 4) ; royaume attendu (*I Apol.* 8, 3 ; 11, 1-2) ; résurrection (*I Apol.* 18, 6) ; vie incorruptible (*I Apol.* 42, 4). Cette « espérance », dont le Christ est l'incarnation, s'oppose à celle des Juifs et des Samaritains (*I Apol.* 53, 6). La controverse textuelle à propos de *Gen.* 49, 10 est évoquée en *Dial.* 120, 3-5.

Bibliographie : A. POSNANSKI, *Schiloh. Ein Betrag zur Geschichte der Messiaslehre. Band I : Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters*, Leipzig 1904 ; W. L. MORAN, « *Gen.* 49, 10 and its use in *Ez.* 21, 32 », *Biblica* 39 (1958), p. 405-425.

« Bâton », « sceptre », « tige » (ῥάβδος)

Références : Sceptre (ῥάβδος) : *Dial.* 38, 4 (*Ps.* 44, 7) ; 56, 14 (*id.*) ; 63, 4 (*id.*) ; 86, 1 : 7 occ. ; 100, 4 ; 126, 1 ; 138, 2 ; *I Apol.* 40, 15 (*Ps.* 2, 9) ; Sceptre de puissance (ῥάβδος δυνάμεως) : *Dial.* 32, 6 (*Ps.* 109, 2) ; 83, 3, 4 ; *I Apol.* 45, 3.5 ; Tige de la souche de Jessé (ῥάβδος ἐκ ῥίζης Ἰεσσαί) (*Is.* 11) : *Dial.* 86, 4 ; 87, 2.

Remarques : Le titre est tiré de certaines prophéties (en particulier *Is.* 1, 11), mais aussi de références scripturaires autour du thème du bois et de l'eau, réunies dans un groupement de textes (*Dial.* 86, 1 ; cf. 138, 2). La Parole transmise par les Apôtres (*Ps.* 109, 2) est celle du

Verbe incarné (cf. *Dial.* 32, 6 ; 83, 3, 4 et *I Apol.* 45, 3.5). Ce titre apparaît dans deux listes (*Dial.* 100, 4 ; 126, 1). Le mot ῥάβδος représente à la fois la Croix, le Christ, et sa Parole.

Bibliographie : cf. *Dial.* 86, 1-4**.

« Bien-aimé » (ὁ ἀγαπώμενος, ὁ ἠγαπημένος)

Références : *Dial.* 93, 2 ; 137, 2 (cf. *Éphés.* 1, 6) ; voir aussi 123, 8 (*Is.* 42, 1 ; *Matth.* 12, 18).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 159-160 ; L. SABOURIN, p. 155-156 (sur ὁ ἀγαπητός qui ne figure ni dans le *Dialogue*, ni dans l'*Apologie*).

→ Fils* ; Élu*.

« Bras » (βραχίων)

Références : *Dial.* 11, 1 (*Deut.* 4, 34 etc.), 3 (*Is.* 51, 5) ; 13, 2 (*Is.* 52, 10) ; 13, 3 (*Is.* 53, 1) ; 26, 4 (*Is.* 63, 5) ; 42, 2 (*Is.* 53, 1) ; 50, 4 (*Is.* 40, 10) ; 118, 4 (*Is.* 53, 1) ; 131, 3 (*Deut.* 4, 34, etc.) ; *I Apol.* 32, 12 (*Is.* 51, 5) ; 50, 5 (*Is.* 53, 1).

Remarques : Pour Justin, le « bras » de Dieu représente son Verbe (voir note en *Dial.* 11, 1*).

Bibliographie : R. CANTALAMESSA, *IP*, p. 170-171.

« Chef d'armée » (ἀρχιστράτηγος)

Références : *Dial.* 34, 2 ; 61, 1 ; 62, 5 (*Jos.* 5, 14.15).

Remarques : la référence est *Jos.* 5, 14.15 (62, 5). Les deux autres occurrences se présentent dans des listes de titres christologiques. Justin est le premier témoin de cette interprétation. Ce titre est sans doute aussi à l'arrière-plan de *I Apol.* 6, 2.

Bibliographie : R. CANTALAMESSA, *IP*, 168-170.

« Christ », « Oint » (χριστός)

Références : Christ (Χριστός) : *Dial.* 8, 1.4 ; 32, 1 ; 35, 2.7 ; 36, 1 ; 48, 4 ; 49, 1 ; 51, 2 ; 63, 5 ; 64, 1 ; 67, 2.4 ; 68, 9 ; 69, 3 bis ; 74, 1 ; 76, 7 ; 86, 3 bis ; 87, 2 ; 88, 6 ; 96, 1 ; 99, 1.3 ; 108, 2 ; 113, 4 ; 115, 4 ; 120, 5 ; 126, 1 bis ; 134, 4 ; 141, 3. Le Christ (Ὁ Χριστός) : *Dial.* 11, 2 ; 13, 1 ; 14, 8 ; 16, 4 ; 17, 1 ; 26, 1 ; 28, 2.3 ; 32, 3.5 ; 34, 2 bis ; 35, 5 ; 36, 2 bis ; 37, 1 ; 38, 3 ; 39, 2.4.5.6 bis 7 ; 40, 1.2.3.4 ; 42, 1 bis 2.4 bis ; 43, 3.8 ; 44, 1.2.4 bis ; 45, 4 bis (ὁ Χριστὸς οὗτος) ; 47, 1 bis.2.3 bis 4 (4 occ.).5 bis ; 48, 1.3 bis.4 ; 49, 1 bis.2.5.7 bis.8 ; 51, 3 ; 52, 4 ; 53, 1.2 bis.5 ; 54, 2 bis ; 67, 2 ; 68, 3.9 bis ; 69, 4 bis.6 ; 72, 3 ; 74, 3 ; 76, 6 ; 78, 5, 9 bis ; 80, 1 bis ; 81, 4 ; 82, 4 ; 83, 4 ; 85, 7 ; 86, 4 ; 88, 6 bis.7 (bis : dont 1 cit.) ; 89, 1.2 bis.3.5 ; 90, 5 ; 91, 4 ; 92, 4.6 ; 93, 4 bis ; 95, 3 ; 99, 1 ; 97, 4 ; 96, 2 bis.3.4 ; 99, 1 ; 100, 1 ; 103, 3.6 ; 108, 1 ; 110, 1.6 ; 111, 1.3 bis. 4 bis ; 113, 1.6 ; 114, 2.5 ; 115, 1 ; 116, 1 ; 118, 1 ter.2.3 ; 119, 5.6 ; 120, 1, 2.3 bis.5 bis ; 121, 1 ter.4 ; 122, 1.2.3.5.6 bis ; 123, 1.8.9 bis ; 124, 1.4 ; 125, 3.5 ; 128, 1 ; 130, 3 ; 131, 2 ; 133, 1.6 ; 134, 3 bis.5.6 ; 135, 1.3 ter ; 138, 2 ; 139, 4.5 ; 140, 1 bis ; 141, 1. Christ, le fils de Dieu (Χριστὸς ὁ θεοῦ υἱός) : *Dial.* 45, 4. Le Christ de Dieu ([ὁ] Χριστὸς τοῦ θεοῦ) : *Dial.* 8, 2 ; 39, 7 ; 46, 1 ; 47, 4 ; 48, 2.3 ; 94, 5 ; 142, 3. Le Christ du Dieu Tout Puissant (Ὁ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ Χριστός) : *Dial.* 142, 2. Son Christ (ὁ Χριστὸς αὐτοῦ) : *Dial.* 7, 3 ; 28, 4 ; 39, 2.5 ; 46, 7 ; 56, 15 ; 65, 3 ; 127, 4 ; 133, 1 ; 136, 3. Son Christ (ὁ ἑαυτοῦ Χριστός) : *Dial.* 95, 2. Le Christ, Fils de Dieu ([ὁ] υἱὸς [τοῦ] θεοῦ Χριστός) : *Dial.* 43, 1 ; 100, 4. Christ, Fils de Dieu (Χριστὸς υἱὸς θεοῦ) : *Dial.* 132, 1. Le Christ, son Fils (ὁ Χριστὸς υἱὸς αὐτοῦ) : *Dial.* 7, 3. Jésus-Christ (Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 24, 2 ; 30, 3 ; 35, 2 ; 52, 3 ; 85, 4 ; 113, 6 ; 116, 1 bis. Jésus, le Christ (Ἰησοῦς ὁ Χριστός) : *Dial.* 51, 1 ; 113, 3 ; 117, 1. Christ-Jésus (Χριστὸς Ἰησοῦς) : *Dial.* 35, 8. Le Fils de Dieu, Jésus-Christ (Υἱὸς θεοῦ Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 23, 3. Le Christ crucifié (ὁ σταυρωθεὶς Χριστός) : *Dial.* 49, 8 ; 96, 1 ; cf. fragment (Lacune). Jésus-Christ, crucifié (ὁ σταυρωθεὶς Ἰησους Χριστός) : *Dial.* 11, 4.5 ; 30, 3 ; 35, 2. Roi-Christ (βασιλεὺς Χριστός) : *Dial.* 97, 4. Le Christ souffrant (ὁ παθητὸς Χριστός) : *Dial.* 52, 1 ; cf. 89, 2. Christ-Sauveur (Σωτὴρ Χριστός) : cf. *Dial.* 110, 4. Notre Christ (ὁ Χριστὸς ἡμῶν) : *Dial.* 34, 1 ; 86, 6 ; 88, 3 ; 113, 1 ; 138, 1. Notre Christ et Seigneur (ὁ Χριστὸς ἡμῶν καὶ κύριος) : *Dial.* 133, 6. Jésus-Christ, notre Seigneur (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν) : *Dial.* 41, 1.4. Notre Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 50, 2 ; 53, 2. Notre Christ, souffrant et crucifié (ὁ παθητὸς ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς Χριστός) : *Dial.* 111, 2. Notre Christ (ὁ ἡμέτερος Χριστός) : *Dial.* 36, 5 ; 43, 7 ; 49, 5 ; 52, 4 ; 66, 4 ; 68, 7 ; 70, 4 ; 77, 3 ; 81, 4 ; 85, 1. Notre Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 68, 8. Notre Seigneur, Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 32, 3 ; 47, 6 ; 49, 3 ; 112, 4. Notre Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 93, 2. Mon Christ (ὁ ἐμὸς Χριστός) : *Dial.* 71, 3. Mon Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος μου Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 58, 1. Votre prétendu Christ (ὁ ὑμέτερος [λεγόμενος] Χριστός) : *Dial.* 32, 1 ; 77, 1 ; cf. 8, 4.

Χριστοί : 86, 3. Χρίειν : *Dial.* 8, 4 ; 22, 5 (*Amos*, 6, 3) ; 38, 4 (*Ps.* 44, 8) ; 40, 1 ; 49, 1 ; 52, 3 ; 56, 14 (*Ps.* 44, 8) ; 63, 4 (*id.*) 111, 3 ; *II Apol.* 6, 3. Χρῖσμα : *Dial.* 86, 3 (cf. *Gen.* 28, 18 ; 31, 13 ; *Ps.* 44, 7).

(Pour l'*Apologie*, voir l'index d'A. WARTELLE).

Remarques : le titre est expliqué en *Dial.* 8, 4 (Élie, précurseur du Messie) ; 49, 1 (conception juive ou judéo-chrétienne de l'onction du Messie), 52, 3-4 (onction royale et prophétique), 83, 6 (pierre ointe par Jacob ; onction des rois), et *II Apol.* 6, 3 (sens du mot « Christ »). La citation de référence est *Ps.* 44, 8 (63, 4 ; 86, 3). L'ensemble du *Dialogue* est parcouru par un débat à ce sujet, qui trouve son point culminant dans les développements sur le baptême de Jésus (chap. 87-88). Cette question, que Justin aborde avec prudence dans le *Dialogue*, n'apparaît pas dans l'*Apologie* : on n'y trouve qu'une seule occurrence du verbe χρίειν, et la plupart des titres composés avec le mot Χριστός (surtout ceux qui qui définissent la nature du Christ et son rapport avec le Père) en sont absents. L'onction des chrétiens, lors de la Pâque, est évoquée en *Dial.* 40, 1* et 111, 3*.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 18-23 (« Christ », « Le Christ », « Jésus-Christ », « Le Seigneur Jésus-Christ », « Notre Seigneur Jésus-Christ », « Jésus-Christ notre Seigneur », « Notre Sauveur », « Christ Jésus ») ; L. SABOURIN, pp. 38-42 ; 47-48 ; O. CULLMANN, p 97-117 ; A. GELIN, art. « Messianisme », *DBS* 5, p. 1165-1212 ; A. ORBE, *La Unción del Verbo. Estudios valentinianos III* [Analecta Gregoriana, 1113], Rome 1961, p. 21-82 ; S. SABUGAL, « El título Χριστός en los Padres apostólicos y apologistas griegos », *Augustinianum* 12 (1972), p. 407-423 ; ID., *ΧΡΙΣΤΟΣ, investigación exegética sobre la cristologia joannea* (Apéndice II : *El titulo Χριστός en los Padres Apostolicos y Apologistas griegos*), Barcelone 1972.

→ Jésus*, Huile*.

« Didascale » (διδάσκαλος = *rabbi*)

Références : Διδάσκαλος (appliqué au Christ) : *Dial.* 76, 3 ; 101, 2 (cf. *Matth.* 19, 16 ; *Mc.* 10, 17 ; *Lc.* 18, 18) ; 108, 2 ; *I Apol.* 4, 7 ; 12, 9 ; 13, 3 ; 15, 5 ; 16, 7 (cf. *Matth.* 19, 16, etc.) ; 19, 6 ; 21, 1 ; 32, 2 ; *II Apol.* 8, 5 ; cf. *I Apol.* 21, 2 (Hermès).

Διδάσκειν (en relation au Christ) : *Dial.* 18, 1 ; 48, 4 ; 76, 3 bis ; 88, 8 ; 96, 3 bis ; 133, 6 ; *I Apol.* 6, 2 ; 12, 10 ; 14, 4 ; 15, 9 ; 17, 1 ; 16, 8 ; 19, 8 ; 23, 2 ; 46, 1 ; 50, 12 ; 67, 8 ; *II Apol.* 8, 5 ; 10, 8. Δίδαγμα (enseignement du Christ) : *Dial.* 35, 2 ; 49, 3 ; 69, 7 ; 134, 1 ; *I Apol.* 14, 4 ;

Notre Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ (ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 93, 2. Mon Seigneur, Jésus-Christ (ὁ κύριος μου Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 58, 1. Jésus-Christ, notre Sauveur (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ; Ἰησοῦ Χριστὸς ὁ ἡμέτερος Σωτήρ) : *I Apol.* 66, 2 ; 67, 8. Notre Sauveur, Jésus-Christ (ὁ Σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός) : *I Apol.* 33, 5 ; 61, 3. Le Fils de Dieu, Jésus-Christ (Υἱὸς θεοῦ Ἰησοῦς Χριστός) : *Dial.* 23, 3. Son Fils, Jésus-Christ (ὁ υἱὸς αὐτοῦ, Ἰησοῦς Χριστός) : *I Apol.* 67, 2.

Remarques : lorsqu'il n'entre pas en composition, le nom de Ἰησοῦς désigne généralement le Jésus historique. Explication de la signification de ce nom en *I Apol.* 33, 5.7 ; *II Apol.* 6, 4 ; cf. *Dial.* 134, 6. A plusieurs reprises, Justin lie l'Incarnation et l'attribution de ce nom à l'Enfant (*I Apol.* 5, 4 ; 46, 5 etc.). En composition, ce titre entre souvent dans des formules de baptême ou d'exorcisme (Symbole) : *Dial.* 122, 1 ; *I Apol.* 71, 13 ; *II Apol.* 6, 6 ; 8, 4. Dans l'expression διὰ τοῦ ὀνόματος•, il est souvent lié aux persécutions (cf. *Dial.* 39, 2*). Pour l'évocation de la « force » de ce nom (victoire sur les forces du mal), voir la typologie de Josué (ci-dessus, note 10, p. 651).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 5-9 ; L. SABOURIN, p. 15-19.

« Joseph » (Ἰωσήφ)

Références : *Dial.* 91, 1 (cf. *Deut.* 33, 16) ; 100, 1 ; 123, 9 ; 126, 1.

Remarques : c'est de la bénédiction de Joseph (*Deut.* 33, 13-17) que Justin tire ce titre qui apparaît deux fois dans des listes (*Dial.* 123, 9 ; 126, 1), et ne figure pas dans l'*Apologie.* On trouve, chez APHRAATE, un parallèle détaillé entre Joseph et Jésus (*Exposés* 21, 18 (I/953-I/957 : *SC* n° 359, p. 819-821).

Bibliographie : A. W. ARGYLE, « Joseph the Patriarch in Patristic Teaching », *The Expository Times* 67 (1955-1956), p. 199-201.

« Jour » (ἡμέρα)

Référence : *Dial.* 100, 4.

Remarques : ce titre – absent de l'*Apologie* – n'apparaît qu'une fois dans le *Dialogue*, et au sein d'une liste. Il ne correspond directement à aucun passage scripturaire cité. Les occurrences de l'expression ἡμέρα κυρίου (22, 2 ; 81, 3) ne semblent pas pouvoir, même de façon

implicite, être retenues dans ce sens. Archambault (*ad. loc.*) cite comme référence, mais sans justification, *Ps.* 117, 24 (αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος), qui ne figure pas dans ce qui nous reste du *Dialogue*.

Bibliographie : J. R. HARRISS, « A New Title for Jesus Christ », *The Expositor*, 8th Series, vol. 14, Londres 1917, p. 145-151 ; J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 257-262 (Testimonia ? ; rapprochements avec ἀρξή et φῶς) ; B. BAGATTI, p. 138-140 (iconographie et signification mystique).

« Juda » (Ἰούδα)

Références : *Dial.* 100, 1 (cf. *Gen.* 49, 8 s.) ; 120, 2-3 (*id.*) ; 126, 1.

Remarques : titre absent de l'*Apologie*. En *Dial.* 120, 3, Justin le met en relation avec la bénédiction de Juda (*Gen.* 49, 8-12), déjà citée en 52, 2 et 91, 1*. Il apparaît dans une liste en 126, 1. Comme Jacob et Israël (cf. ci-dessus), ce nom désigne le Christ, et les chrétiens (cf. *Dial.* 123, 9).

« Juge » (κριτής)

Références : Juge (κριτής) : *Dial.* 22, 7 (*Ps.* 49, 4.6) ; 36, 1 ; 49, 2 ; 118, 1 ; 132, 1. Juger (κρίνειν) : *Dial.* 32, 6 (*Ps.* 109, 6) ; 34, 3 (*Ps.* 71, 2.4) ; 46, 1 ; 47, 6 (*logion*) ; 64, 6 (*Ps.* 71, 2.4) ; 73, 4 (*Ps.* 95, 10.13) ; 82, 3 ; 96, 3 ; 109, 2 (*Mich.* 4, 3) ; 115, 6 bis (cf. *Matth.* 7, 2) ; 124, 2 (*Ps.* 81, 8), 4 ; 141, 1 ; *I Apol.* 39, 1 (*Is.* 2, 4) ; 35, 6 (*Év. de Pierre*). Jugement (κρίσις) : *Dial.* 11, 3 (*Is.* 51, 4) ; 13, 6 (*Is.* 53, 8) ; 26, 3 (*Is.* 63, 1) ; 31, 5 (*Dan.* 7, 22), 7 (*Dan.* 7, 26) ; 34, 3 (*Ps.* 71, 2) ; 37, 3 bis (*Ps.* 98, 4) ; 38, 2 ; 39, 2 ; 45, 4 ; 50, 5 (*Is.* 40, 14) ; 58, 1 bis ; 60, 5 ; 64, 2, 4 bis (*Ps.* 98, 4) ; 64, 6 (*Ps.* 71, 2) ; 69, 5 (*Is.* 35, 4) ; 81, 4 ; 92, 5 (cf. *Deut.* 32, 4 et *Ps.* 91, 16) ; 118, 1 (cf. *Mal.* 4, 5) ; 123, 8 ter (*Is.* 42, 1.4) ; 124, 1 ; 133, 3 bis (*Is.* 3, 13) ; 135, 2 ter (*Is.* 42, 1.4) ; 138, 3 ; 139, 3 ; *I Apol.* 40, 7.10 (*Ps.* 1, 5) ; 53, 2 ; 68, 2 ; Jugement (κρίμα) : *Dial.* 22, 3 (*Amos.* 5, 24) ; 34, 2 (*Ps.* 71, 1), 3 (*id*) ; 64, 6 (*id.*). Jugement (κριτήριον) : *Dial.* 31, 2 (*Dan.* 7, 10). Condamner (καταδικάζειν) : *Dial.* 35, 8 ; 125, 2. Condamnation (καταδική) : 45, 4 ; 91, 3 ; 120, 5 ; *I Apol.* 12, 2. Condamner (καταδικάζειν) : *Dial.* 35, 8 ; 125, 2. Châtier (κολάζειν) : *Dial.* 45, 4 ; 88, 5 ; 141, 2 ; *I Apol.* 8, 4 bis ; 19, 8 ; (20, 4) ; 21, 6 ; 28, 1 ; 54, 2 ; *II Apol.* 1, 2. Châtiment (κόλασις) : *Dial.* 117, 3 ; *I Apol.* 8, 4 ; 12, 1 ; 18, 2 ; 43, 2.8 ; 45, 6 ; 52, 7 ; 57, 1 ; *II Apol.* 2, 2 ; 8, 3.4.

Remarques : pour saisir toute la portée de ce titre, il faut prendre en compte non seulement les occurrences du mot κριτής appliqué au Christ (le mot κρίσις est presque un titre en *Dial.* 11, 3), mais aussi tous les termes relevés ci-dessus, lorsqu'ils font allusion, directement ou indirectement au jugement eschatologique dont il doit être l'agent. Outre l'application de certaines prophéties au Christ, Justin affirme en effet, à plusieurs reprises, que ce jugement sera effectué par lui (*Dial.* 46, 1 ; 58, 1 ; *I Apol* 8, 4 ; 53, 2). Ce jugement universel (*Dial.* 96, 3 ; 124, 1 etc. ; cp. avec la formule du Symbole : ἐρχόμενος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) était déjà à l'œuvre dans l'abaissement de la Croix (*Dial.* 13, 6*). Groupement de textes sur le titre de *Juge* chez CYPRIEN, *Ad Quir.*, 2, 28 (*PL* IV, 748).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 84-85 ; L. SABOURIN, p. 221-232 ; A. L. FEDER, p. 241-247.

« Le Juste » (ὁ δίκαιος)

Références : *Dial.* 13, 7 (*Is.* 53, 11) ; 16, 4 (cf. *I Thess.* 2, 15 ; *Act.* 7, 52 ; *Hébr.* 11, 32-40, et *Is.* 57, 1), 5 bis (*Is.* 57, 1) ; 17, 1 bis, 2 (*Is.* 3, 10), 3 ; 53, 3 (*Zach.* 9, 9) ; 86, 1, 4 bis (cf. *Ps.* 91, 13) ; 93, 4 ; 110, 6 bis (σὺν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ μόνῳ ἀσπίλῳ καὶ ἀναμαρτήτῳ Χριστῷ ; *Is.* 57, 1) ; 119, 3 ; 133, 2 (*Is.* 3, 10) ; 136, 2 bis (cf. *Is.* 3, 10) ; 137, 3 bis (*id.*) ; *I Apol.* 48, 5 bis (*Is.* 57, 1.2) ; 51, 4 (*Is.* 53, 11).

Remarques : la plupart des versets de références, ainsi que les commentaires, renvoient au thème de la persécution du Juste.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 82-83 ; L. SABOURIN, p. 58-69.

« Levant » (ἀνατολή)

Références : Levant (ἀνατολή) : 100, 4* ; 106, 4 (*Zach.* 6, 12) ; 121, 2 (*id.*) ; 126, 1. Se lever (ἀνατέλλειν) : *Dial.* 15, 6 ? (*Is.* 58, 10) ; 34, 4 ? (*Ps.* 71, 7) ; 96, 3 (*Matth.* 5, 45 ; *Lc.* 6, 35) ; 106, 4 (cf. *Nombr* 24, 17) ; 121, 1.2 (cf. *Ps.* 71, 17) ; *I Apol.* 15, 13 (*Matth.* 5, 45) ; 32, 2.13 (*Is.* 11, 1 ; *Nombr.* 24, 17). Sur le verbe ἀνατέλλειν, voir la note en *Dial.* 107, 3*.

Remarques : ce titre apparaît à deux reprises dans des listes (*Dial.* 100, 4 ; 126, 1) Figure néotestamentaire (cf. *Lc.* 1, 78), souvent reprise par ORIGENE, *Hom. in Jug.*, 8, 1 ; *Hom. in Lev.*, 9, 10 ; TERTULLIEN, *Adv. Val.*, 3, 1 ; *Trophées de Damas*, III, 7, 1 s. (*PO* XV, p. 250 s. : liste de références et débat sur ce titre). L'interprétation du Messie comme Orient vient de PHILON : *De confusione linguarum*, éd. J. G. Kahn, Paris 1963, p. 75.

Bibliographie : J. DÖLGER, *Sol salutis*, p. 149-156 ; J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 276-284 ; H. SCHLIER, ἀνατολή : *TWNT* I, 355 (dans la Bible) ; LAMPE, *Lexicon*, p. 125-126 (chez les Pères) ; R. CANTALAMESSA, *IP*, 188-190.

→ Astre*, Lumière*.

« Nouveau Législateur » (ὁ καινὸς νομοθέτης)

Références : *Dial.* 12, 2 ; 14, 3 ; 18, 3.

Remarques : titre qu'il faut comprendre dans le cadre de la polémique à propos de la Loi. dont Moïse est le *Législateur* (*Dial.* 1, 3 ; 112, 3 ; 127, 1). Ce titre est absent de l'*Apologie*, comme toute la controverse à propos de la Loi mosaïque.

→ Loi*.

« Loi » (νόμος)

Références : 11, 2 bis (τελευταῖος ν. ; αἰώνιός ν. : cf. *Is.* 55, 3), 3 (*Is.* 51, 4), 4 ; 12, 2, 3 (ὁ καινὸς ν.) ; 24, 1 (ἄλλος ν. : cf. *Mich.* 4, 2 ; *Is.* 2, 3 ; 51, 4) ; 34, 1 bis (καινὸν ν. : cf. *Is.* 54, 1 et *Jér.* 31, 31) ; 43, 1 (αἰώνιος ν.) ; 109, 2 (*Mich.* 4, 2) ; 122, 5 (νόμος αἰώνιος) ; *I Apol.* 39, 1 (*Is.* 2, 3 ; *Mich.* 4, 2) ; 40, 8 ? (*Ps.* 1, 2).

Remarque : ce titre – sur lequel Justin s'attarde seulement dans le *Dialogue* – apparaît souvent dans des expressions composites, sans doute tirées de Testimonia (cf. *Dial.* 11, 2*).

Bibliographie : A. L. FEDER, p. 222-226 ; C. ANDRESEN, « Logos und Nomos bei Justin », in : *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30], Berlin, De Gruyter, 1955, chap. I, p. 308-344 ; R. CANTALAMESSA, *IP*, 155-157 (Logos et Nomos) ; J. DANIELOU, *Théologie...*, p. 252-255 ; B. BAGATTI, p. 169-171 (iconographie). → Alliance*, Nouveau Législateur*, Lumière* (cf. *Dial.* 122, 3-5**).

« Lumière » (φῶς)

Références : 7, 3 (φωτὸς ...πύλας) ; 11, 3 (*Is.* 51, 4 : φ. ἐθνῶν), 4 (*id.*) ; 13, 7 ? (*Is.* 53, 11) ; 15, 5 ? (*Is.* 58, 8), 6 ? (*Is.* 58, 10) ; 17, 3 (τοῦ μόνου ἀμώμου καὶ δικαίου φ., τοῖς ἀνθρώποις

πεμφθέντος) ; 24, 3 (*Is.* 2, 5 : φ. κυρίου) ; 26, 2 (*Is.* 42, 6 : φ. ἐθνῶν) ; 65, 4 (*id.*), 7 (*id.*) ; 113, 5 (αἰώνιος φ. : cf. *Is.* 60, 1, 19-20) ; 121, 4 (*Is.* 49, 6 : φ. ἐθνῶν) ; 122, 3 (*Is.* 42, 6) ; 131, 3 bis. (cf. *Exod.* 13, 21, etc.) ; 135, 6 (*Is.* 2, 5) ; *I Apol.* 51, 4 ? (*Is.* 53, 11).

Remarques : ce titre – absent de l'*Apologie* – est tiré de plusieurs prophéties sans doute réunies en Testimonia, et fortement lié au thème de la Loi (cf. *Dial.* 122, 3-5**). Il était déjà contenu dans la théophanie de la colonne de lumière (cf. *Dial.* 131, 3). Voir également, en *Dial.* 128, 3*, l'image de la lumière du soleil à propos de la génération du Verbe.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 131-133 ; L. SABOURIN, p. 82-92 ; F. J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im Christlichen Altertum*, Münster (2), 1925 (entièrement consacré à ce thème) ; R. CANTALAMESSA, *IP*, 96-108 ; B. BAGATTI, p. 164-169 (iconographie).

→ Astre*, Levant*, Loi*.

« Monogène » (μονογενής)

Références : *Dial.* 98, 5 (*Ps.* 21, 21) ; 105, 1 bis (cf. *Ps.* 21, 21), 2 (*id.*).

Remarques : Ce titre, absent de l'*Apologie*, est expliqué en *Dial.* 105, 1*. → Fils*.

« Oint » (→ Christ)

« Pâque » (πάσχα)

Références : *Dial.* 72, 1 (*Esdr.* ? ; cf. *I Cor.* 5, 7) ; 111, 3 (5 occ. ; cf. *I Cor.* 5, 7) ; cf. 40, 1-2 et 46, 2 (agneau pascal).

Bibliographie : R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva chiesa*, Turin 1971.

« Pierre » (λίθος, πέτρα)

Références : Λίθος : *Dial.* 34, 2 ; 36, 1 ; 58, 13 (*Gen.* 28, 18) ; 70, 1 (*Dan.* 2, 34) ; 76, 1 (cf. *Dan.* 2, 34) ; 86, 2 (cf. *Gen.* 28, 18), 3 ; 90, 5 bis (cf. *Exod.* 17, 12) ; 100, 4 ; 113, 6 ; 114, 2.4 (cf. *Is.* 28, 16 ; *Éphés.* 2, 20 ; *I Pierre*, 2, 6) ; 126, 1 bis. Πέτρα : *Dial.* 65, 6 ? (*Is.* 42, 11) ; 70,

1.2 (*Is.* 33, 16) ; 86, 1 (cf. *Exod.* 17, 5-6 et *Nombr.* 20, 7-11) ; 113, 6 ; 114, 4 (ἡ καλὴ π.) ; 131, 6 (cf. *Exod.* 17, 5-6 et *Nombr.* 20, 7-11).

Remarques : dans le *Dialogue*, le titre λίθος est associé au songe de Jacob (58, 13 ; 86, 2), à l'attitude typique de Moïse, sur une pierre, pendant le combat contre Amalek (90, 5), à la circoncision (113, 6-7** ; 114, 2.4*), ainsi qu'aux prophéties de la « Pierre angulaire » (114, 4 ; 126, 1), et de la « pierre taillée sans le secours d'aucune main » (70, 1 ; 76, 1) : ces différentes sources sont souvent rapprochées (Testimonia). Il apparaît également dans plusieurs listes (*Dial.* 34, 2 ; 36, 1 ; 100, 4 ; 126, 1 ; cf. 86, 3 ; 113, 6 ; 114, 2). Le titre πέτρα est lié au thème de l'eau vive (*Dial.* 86, 1 ; 131, 6 ; 114, 4), mais aussi à celui de la Grotte (70, 1-2). Les deux titres λίθος et πέτρα sont réunis en 113, 6. Aucun des deux n'apparaît dans l'*Apologie*.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 93-99 ; L. SABOURIN, p. 120-132 (pierre, rocher, et eau) ; P. PRIGENT, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, p. 171-177 ; E. NORELLI, « Il dibattito con il giudaismo nel II secolo. Testimonia ; Barnaba ; Giustino », in : *Bibbia nell'antichità cristiana*, I, 1993, p. 212-213 (sur Barnabé) ; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala 1942, p. 180-182 (sur *Is.* 33, 16), avec une critique de H. RAHNER « Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38 », *Biblica* 22 (1941), pp. 269-302 ; 367-403.

« Premier-né » (πρωτότοκος, πρωτόγονος)

Références : Πρωτότοκος : *Dial.* 84, 2 (πρ. τῶν πάντων ποιημάτων : cf. *Col.* 1, 15.) ; 85, 2 (υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρ. πάσης κτίσεως) ; 91, 1 (*Deut.* 33, 17) ; 100, 2 (πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων) ; 116, 3 (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρ. αὐτοῦ υἱοῦ) ; 125, 3 (θεοῦ δὲ ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρ. τῶν ὅλων κτισμάτων) ; 138, 2 (Ὁ γὰρ Χριστός, πρ. πάσης κτίσεως ὤν) ; cf. 84, 1 ; *I Apol.* 23, 2 (Λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρ. καὶ δύναμις) ; 33, 6 (τὸν Λόγον ὅς καὶ πρ. τῷ θεῷ ἐστι) ; 46, 2 (τὸν Χριστὸν πρ. τοῦ θεοῦ) ; 53, 2 (πρ. τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ) ; 63, 15 (ὅς Λόγος καὶ πρ. ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει). Πρωτόγονος : *I Apol.* 58, 3 (τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ).

Remarques : les différentes formules soulignent la préexistence du Christ (πρ. πάσης κτίσεως / πάντων τῶν κτισμάτων), sa génération (υἱός, δύναμις), et sa divinité (θεός). Cf. *Lc.* 2, 7 ; *Rom.* 8, 29 ; *Col.* 1, 15.18 ; *Hébr.* 1, 6 ; 11, 28 ; 12, 23 ; *Apoc.* 1, 5.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 147-149 ; L. SABOURIN, p. 205-210 ; R. CANTALAMESSA, *IP*, 144-145 ; cf. R. R. BRINKMAN, *The Protótokos Title (Col. 1, 15) and the beginnings of its Exegesis* [Diss. Gregoriana], Rome 1954. → Principe*.

« Prêtre », « Grand prêtre » (ἱερεύς, ἀρχιερεύς)

Références : Prêtre (ἱερεύς) : *Dial.* 19, 4 (αἰώνιος ἱ) ; 32, 6 (*Ps.* 109, 4 : ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα) ; 33, 1 ter (*id.* ; αἰώνιος ἱ.), 2 *4 occ.* (*id.*) ; 34, 2 ; 36, 1 (αἰώνιος βασιλεὺς καὶ ἱ.) ; 42, 1 (ὁ αἰώνιος ἱ. Χριστός) ; 63, 3 (*Ps.* 109, 4) ; 79, 4 (*Zach.* 3, 1) ; 83, 2 (*Ps.* 109, 4), 3 (ἱ. εἰς τὸν αἰῶνα) ; 86, 3 ; 96, 1 (αἰώνιος τοῦ θεοῦ ἱ.) ; 113, 5 (αἰώνιος ἱ.) ; 115, 2 (*Zach.* 3, 1), 3 bis, 4 bis ; 116, 3 bis (ὁ ἱερεὺς αὐτοῦ) ; 118, 2 (ἐξαίρετος ἱ.). Grand prêtre (ἀρχιερεύς) : *Dial.* 33, 2 (cf. *Ps.* 109, 4) ; 42, 1 ; 86, 4 (cf. *Nombr.* 17, 8) ; 116, 1.

Remarques : toutes les occurrences des expressions αἰώνιος ἱερεύς ou ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα se réfèrent à la prophétie de *Ps.* 109, 4, sur le « Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech ». Justin s'appuie également sur *Zach.* 3, 1, où apparaît la figure de Josué le [Grand] prêtre (voir également, en *Dial.* 42, 1, la symbolique du vêtement sacerdotal), et sur la prophétie de *Nombr.* 17, 8 (floraison du bâton d'Aaron). Ces différentes figures se superposent en un ensemble cohérent, et les désignations paraissent interchangeables (cf. 33, 2). Aucune d'entre elles n'est mentionnée dans l'*Apologie.* Dans le *Dialogue*, le titre ἱερεύς est plusieurs fois rappelé au sein de listes (*Dial.* 34, 2 ; 36, 1 ; 86, 3 ; 96, 1 ; 118, 2). Les chrétiens sont la « race archiprêtresse de Dieu » (*Dial.* 116, 3), car le Christ Grand Prêtre – et Loi nouvelle – est venu remplacer les grands prêtres de la Loi (cf. 29, 3 ; 117, 3). C'est à la lumière de cette thématique qu'il faut comprendre la polémique à propos de l'existence d'un Grand prêtre à l'époque d'Hérode (52, 3). Sur *Ps.* 109, 4, cf. *Hébr.* 7 ; sur *Zach.* 3, 2 : *Ju.*, 9 ; *Apoc.* 12, 9-10 ; 20, 2-3 ; sur le titre de Grand prêtre : *Hébr.* 2, 17 ; 3, 1 ; 4, 14-15 ; 5, 1-5, etc.

Bibliographie : A. ORBE, *La Unción del Verbo. Estudios valentinianos III* [Analecta Gregoriana, 1113], Rome 1961, 543-549 (Christ, « Prêtre éternel ») ; R. LE DEAUT, « Le titre de *Summus Pontifex* donné à Melchisédech est-il d'origine juive ? » *RSR* 50 (1962), p. 222-229 ; Cl. GIANOTTO, *Melchisedech e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a C. -sec. III d. C)* [Associazione Biblica Italiana, 12. Supplementi alla rivista Biblica], Brescia 1984 (sur Justin et les Apologistes : chap. IV, p. 145-160) ; sur le titre d'ἀρχιερεύς, cf. V. TAYLOR, p. 114-115 ; L. SABOURIN, p. 174-179 ; O. CULLMANN, p. 74-94 ; A. L. FEDER, p. 216-221.

« Principe », « chef » (ἀρχή)

Références : *Dial.* 19, 4 ; 32, 6 (*Ps.* 109, 3) ; 61, 1 (cf. *Gen.* 1, 1 ; *Prov.* 8, 22 ; *Col.* 1, 15), 3 bis (*Prov.* 8, 22.23) ; 62, 4 (cf. *Col.* 1, 15) ; 65, 5 (*Is.* 42, 10) ; 129, 2, 3 bis (*Prov.* 8, 22.23) ; 138, 2 ; *I Apol.* 45, 4 (*Ps.* 109, 3) ; 55, 2, 6 ? ; 59, 2 (*Gen.* 1, 1) ; 64, 2 (*Gen.* 1, 1).

Remarques : ce titre, comme les versets scripturaires dont il est tiré, ainsi que leurs commentaires, témoigne de la préexistence du Verbe. Mais il faut aussi prendre en compte la typologie du Déluge (*Dial.* 19, 4 et 138, 2), où Noé, figure du Christ, est appelé ἀρχὴ γένους ἄλλου.

Bibliographie : J. DANIELOU, *Théologie...*, 255-257 ; B. BAGATTI, 147-150. → Premier-né* ; Jour*.

« Puissance » (δύναμις)

Références : Δύναμις : le *Dialogue* et l'*Apologie* ne comportent que quelques références directes à ce titre. Il y est question de la génération du Verbe, ou de sa mission : *Dial.* 105, 1 ; 116, 1 (= Ange) ; 128, 2-4 ; *I Apol.* 23, 2 (= Fils, Verbe, Premier-né) ; 32, 9-10 (= Fils et Verbe) ; 33, 6 (= Esprit et Verbe) ; cf. *Dial.* 54, 2 bis ; 61, 1.3 ; 84, 2 ; 100, 4 ; *I Apol.* 32, 911.14 ; 33, 4 ; 60, 5 ; *II Apol.* 10, 8.

Il convient d'y ajouter toutes les allusions à la Puissance de Dieu (*I Apol.* 19, 5), du Verbe (*Dial.* 9, 1 ; 42, 1.2 ; 102, 5 ; cf. 139, 4 ; *I Apol.* 14, 5 ; 39, 3 ; 45, 3-5 ; 50, 12 ; 60, 11 ; *II Apol.* 10, 7-8), à celle qui fut présente et mise en œuvre dans l'Incarnation (*Dial.* 88, 2 ; cf. 100, 5 ; *I Apol.* 46, 5), dans la Passion et la Croix (*Dial.* 30, 3 ; 31, 1 ; 49, 8 ; *I Apol.* 35, 2 ; cf. 55, 6 ; 60, 5), à celle que comportent les noms de *Jésus* (115, 4 ; 132, 3) et d'*Israël* (125, 1), et qui fut en partie accordée à Moïse (*Dial.* 79, 4 ; *I Apol.* 62, 4). C'est par cette Puissance, dans toutes ses manifestations, que sont vaincus les démons (δυνάμεις), et le diable (δύναμις : cf. *Dial.* 125, 3).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 150-152 ; L. SABOURIN, p. 263-265 ; O. BETZ, « Macht », in : *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 2, 1 (1970), p. 922-926 ; E. FASCHER, « Dynamis », in : *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (1959), p. 415-458 ; L. A. ROOD, « Le Christ comme Δύναμις θεοῦ », *Recherches Bibliques* 5 (1960), p. 93-108.

→ Bâton de Puissance*, Seigneur des Puissances*.

Rédempteur » (λυτρωτής)

Références : λυτρωτής : *Dial.* 30, 3. λυτροῦσθαι : *Dial.* 19, 6 (*Exod.* 20, 12, 20) ; 26, 3 (*Is.* 62, 12) ; 34, 5 (*Ps.* 71, 14) ; 83, 3 (ὁ λυτρούμενος τὴν Ἱερουσαλήμ) ; 86, 6 ; 119, 3 (*Is.* 62, 12) ; cf. 131, 3. Λύτρωσις : *Dial.* 26, 4 (*Is.* 63, 4). Ἀπολύτρωσις : *Dial.* 86, 1.

Remarques : ce titre est rattaché à la thématique baptismale – et à la Passion – par la référence à la sortie d'Égypte (*Dial.* 19, 6 ; 86, 1 ; cf. 131, 3), à la hache d'Élisée (86, 6) et, vraisemblablement, le jeu de mots λυτροῦσθαι / λυτρόν (19, 6). Allusion probable au Millénaire en 83, 3*.

Bibliographie : L. SABOURIN, p. 148-150 (λυτρωτής).

→ Sauveur*, Secours*.

« Rejeton » (γέννημα)

Références : γέννημα : *Dial.* 62, 4 bis (τοῦτο τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα) ; 129, 4 ; *I Apol.* 21, 1 (τὸν Λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα του θεοῦ). Γεννᾶν (génération du Verbe) : *Dial.* 32, 6 (*Ps.* 109, 3) ; 61, 1 (ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν•), 2 (λόγον γεννῶμεν), 3 : 4 occ (Λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα τοῦ γεννήσαντος ; *Prov.* 8, 25) ; 62, 4 ; 63, 1.3 bis (*Ps.* 109, 3) ; 76, 7 (cf. *Ps.* 109, 3) ; 83, 2 (*Ps.* 109, 3), 4 (*id.*) ; 100, 8 (cf. *Lc.* 3, 21-22 et *Ps.* 2, 7) ; 103, 6 (cf. *Lc.* 3, 21-22 etc.) ; 105, 1 (Λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος) ; 122, 6 (*Ps.* 2, 7) ; 128, 4 (τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός) ; 129, 3 (*Prov.* 8, 25), 4 bis (καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι) ; *I Apol.* 12, 7 ; 22, 2 ; *II Apol.* 6, 3 (ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος).

Remarques : il n'est pas toujours aisé de dissocier les occurrences du verbe γεννᾶν qui se réfèrent à la génération du Verbe et celles qui se rapportent à la naissance virginale : cf. *Dial.* 45, 4 (sur *Ps.* 109, 3 et 71, 5) ; en *Dial.* 84, 1, Justin utilise le mot πρωτότοκος à propos de la naissance virginale, avec une référence à *Prov.* 8, 22 et *Col.* 1, 15 en 84, 2. Voir aussi *I Apol.* 21, 1 (τὸν Λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας ...γεγεννῆσθαι).

→ Gloire*, Puissance*, Ange*, Verbe*.

« Rocher » (πέτρα)

→ Pierre*.

APPENDICE XII : TITRES CHRISTOLOGIQUES

« Roi » (βασιλεύς)

Références : Roi (βασιλεύς) : *Dial.* 34, 2 ter (cf. *Ps.* 71, 1), 3 (*Ps.* 71, 1) ; 37, 1 bis (*Ps.* 46, 7.8), 2, 3 (*Ps.* 98, 4) ; 38, 3 (*Ps.* 44, 2.6), 4 (*Ps.* 44, 12), 5 bis (*Ps.* 44, 15.16) ; 53, 3 (*Zach.* 9, 9) ; 63, 5 (*Ps.* 44, 12) ; 64, 4 (*Ps.* 98, 4), 6 bis (*Ps.* 71, 1) ; 86, 3 ; 96, 1 ; 135, 1 bis (*Is.* 43, 15) ; *I Apol.* 35, 11 (*Zach.* 9, 9) ; 40, 13 (*Ps.* 2, 6). Roi de Gloire (βασιλεὺς τῆς δόξης) : *Dial.* 29, 1 ; 36, 4-6 : 10 occ. (*Ps.* 23, 7.8.9.10) ; 85, 1 (*Ps.* 23, 7) ; 127, 5 (*id.*) ; 70, 3 (*Is.* 33, 17 : βασιλεὺς μετὰ δόξης), 4 ; *I Apol.* 51, 7 (*Ps.* 23-7-8). Roi éternel (αἰώνιος βασιλεύς) : 34, 2 (cf. *Ps.* 71) ; 36, 1 ; 118, 2 ; 135, 1. Roi de Salem (βασιλεὺς Σαλήμ) : 113, 5 (cf. *Gen.* 14, 18). Roi d'Israël (βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ) : *Dial.* 137, 2.

Remarques : ce titre, qui apparaît à plusieurs reprises dans des listes (*Dial.* 34, 2 ; 86, 3 ; 96, 1), n'est jamais évoqué directement dans l'*Apologie*, de même que le Royaume attendu par les chrétiens y est présenté d'une autre manière dans le *Dialogue* (cf. Appendice 9, p. 965-968). Les *Ps.* 23 et 46 sont interprétés comme des prophéties de l'Ascension. L'affirmation de la royauté du Christ donne lieu à la controverse exégétique sur les psaumes appliqués à David, Salomon ou Ézéchias par les juifs, et au Christ par les chrétiens (voir l'article mentionné ci-dessus, n. 35, p. 83). Voir également le débat sur *Gen.* 49,10 (en particulier *Dial.* 52, 3-4).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 75-77 ; J. LECLERCQ, « L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin », *ATh* 7 (1946), p. 83-95 ; A. L. FEDER, pp. 226-228 ; 236-241.

« Sagesse » (σοφία)

Références : *Dial.* 38, 2 ? ; 61, 1, 3 bis (cf. *Prov.* 8, 1 s.) ; 62, 4 (par Salomon) ; 100, 4 ; 126, 1 ; 129, 3 (*Prov.* 8, 21-25) ; cf. 61, 3 (ὁ Λόγος τῆς σοφίας) ; 87, 2.4 (πνεῦμα σοφίας) ; 121, 2 (ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφία Λόγος) ; *I Apol.* 22, 1 (διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι).

Remarques : titre tiré du livre des *Proverbes*, et apparaissant plusieurs fois dans des listes (*Dial.* 61, 1.3 ; 100, 4 ; 126, 1).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 150-152 ; L. SABOURIN, p. 265-272 ; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 479-480 (controverse arienne) ; D. BOURGEOIS, p. 106-108 (λόγος - σοφία).

→ Principe*.

« Le Saint » (ὁ ἅγιος)

Références : *Dial.* 37, 3 (*Ps.* 98, 3 : φοβερὸς καὶ ἅγιος), 4 (*Ps.* 98, 9 : ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν) ; 64, 4 (*Ps.* 98, 3) ; 100, 5 (ἅγιος υἱὸς θεοῦ) ; 116, 1 (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἅγιος) ; cf. 113, 4 (ἡ ἅγια ἀνάστασις), 7 (ἡ ἅγια περιτομή).

Remarques : ce titre – absent de l'*Apologie* – apparaît toujours en composition dans le *Dialogue.*

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 80-81 ; L. SABOURIN, p. 59-61.

→ Le Saint Israël*.

« Sauveur » (Σωτήρ)

Références : *Dial.* 8, 2 ; 18, 1 ; 26, 3 (*Is.* 62, 11) ; 36, 4 (*Ps.* 23, 5) ; 72, 1 (*Esdr.* ? ; cf. *I Cor.* 5, 7 : τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν) ; 93, 2 (τοῦ ἡμετέρου κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ) ; 110, 4 (τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος Χριστοῦ). *I Apol.* 33, 5.7 ; 61, 3 (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) ; 66, 2 (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν) ; 67, 8 (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτήρ) ; *II Apol.* 6, 4.

Remarques : explication du nom de *Jésus* (= « Sauveur ») en *I Apol.* 33, 5.7 et *II Apol.* 6, 4.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 107-109 ; L. SABOURIN, p. 135-146 ; O. CULLMANN, p. 206-212 ; F. J. DÖLGER, « Christus und der 'Heiler' Asklepios bei Justinus », *Antike und Christentum* 6 (1956), p. 257-272. → Rédempteur*, Secours*, Jésus*.

« Secours », « Secourable » (βοηθός)

Références : *Dial.* 30, 3 (cf. *Ps.* 18, 15 : βοηθὸν ... καὶ λυτρωτήν) ; *I Apol.* 38, 3 (*Is.* 50, 7) ; cf. *II Apol.* 5, 1 (θεὸν ...βοηθόν).

Bibliographie : B. BAGATTI, p. 211-212 (iconographie chrétienne sur la lettre β, initiale de βοήθει et βοήθεια).

→ Rédempteur*, Sauveur*, Jésus*.

« Seigneur » (κύριος)

Références : Seigneur (κύριος) : *Dial.* 12, 3 (κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν) ; 32, 3 ter, 6 (*Ps.* 109, 1.2.4.5) ; 33, 1.2 (cf. *Ps.* 109, 1) ; 34, 1, 2, 6 (*Ps.* 71, 18) ; 35, 2 ; 36, 3 bis (*Ps.* 23, 1.3), 4 ter (*Ps.* 23, 5.6.8) ; 37, 1 (*Ps.* 46, 6), 2, 3 ter (*Ps.* 98, 1.2.5), 4 : 4 occ. (*Ps.* 98, 6.8.9) ; 38, 4 (*Ps.* 44, 12) ; 41, 1, 2 (*Mal.* 1, 10.11), 4 ; 47, 6 ; 49, 2 (cf. *Mal.* 4, 5), 3 bis, 8 ; 50, 2, 4 (*Is.* 40, 10) ; 52, 3 ; 53, 2 ; 56, 2 (*Gen.* 19, 27), 4, 12 (*Gen.* 19, 24), 13, 14 (*Ps.* 109, 1), 15, 17 (*Gen.* 18, 13), 17 (*Gen.* 18, 17), 18 bis (*Gen.* 18, 20.22), 19 bis (*Gen.* 18, 33 ; *Gen.* 19, 16), 20 (*Gen.* 19, 18), 21 (*Gen.* 19, 24), 22 bis, 23 bis (cf. *Gen.* 19, 24) ; 58, 1, 3, 5 (*Gen.* 31, 12), 10, 11 (*Gen.* 28, 13), 12 (*Gen.* 28, 14), 13 (*Gen.* 28, 16) ; 59, 1, 2 (*Exod.* 3, 16) ; 60, 3, 4 bis (*Exod.* 3, 4), 5 bis ; 61, 1 ; 62, 5 (*Jos.* 6, 1) ; 63, 4 (*Ps.* 44, 12), 5 (*id.*) ; 64, 1, 4 : 4 occ. (*Ps.* 98, 1.2.5.6), 6 (*Ps.* 71, 18) ; 65, 1 (*Is.* 42, 8), 4 bis (*Is.* 42, 5.6), 5 (*Is.* 42, 8) ; 68, 3 ; 69, 5 (*Is.* 35, 2) ; 72, 4 (*Jér.* ? cf. *I Petr.* 4, 6) ; 73, 1 bis (*Ps.* 95, 10), 2, 3 : 8 occ. (*Ps.* 95, 1 ; cf. *I Chron.* 16, 23 ; *Ps.* 95, 3.4.5.7.8), 4 ter (*Ps.* 95, 9.10.13) ; 74, 2 ter (*Ps.* 95, 1 ; cf. *I Chron.* 16, 23. ; *Ps.* 95, 2), 4 (*Deut.* 31, 17) ; 75, 1 (*Exod.* 20, 22) ; 76, 5 bis (*Matth.* 7, 22), 6 ; 79, 4 ter (cf. *Zach.* 3, 2 ; *Job.* 1, 6 ; 2, 1) ; 81, 3 (*Ps.* 89, 4), 4 ; 82, 1 ; 83, 1 (*Ps.* 109, 1), 2 (*id.*) ; 85, 6 (*Ps.* 148, 1), 8 bis (*Is.* 66, 5), 8 (*Is.* 66, 6), 9 bis (*Is.* 66, 9) ; 91, 1 (*Deut.* 33, 13) ; 93, 2 ter (cf. *Matth.* 22, 37 etc.), 3 ; 97, 1 ; 103, 6 (cf. *Matth.* 4, 10 et *Lc.* 4, 8) ; 109, 3 bis (*Mich.* 4, 5.7) ; 112, 4 ; 113, 6 ; 115, 1 bis (*Zach.* 2, 14.15), 2 bis (*Zach.* 2, 16.17), 2 bis (*Zach.* 3, 2), 4 ; 119, 3 bis (*Zach.* 2, 15 ; *Is.* 62, 12) ; 125, 1, 2, 4 (*Matth.* 4, 10 ; *Lc.* 4, 8 ; cf. *Deut.* 6, 13-14) ; 126, 2 bis (*Exod.* 6, 2.3), 6 4 occ. (*Nombr.* 11, 23 ; *Deut.* 31, 2.3) ; 127, 1 bis (*Exod.* 6, 29 ; *Gen.* 11, 5), 5 bis (*Gen.* 19, 24 ; *Ps.* 109, 1) ; 128, 1 ; 129, 1 ter (cf. *Gen* 19, 24) ; 130, 1 (*Deut.* 32, 43) ; 131, 1 (*Deut.* 32, 9) ; 133, 3 (*Is.* 3, 14), 5 (*Is.* 5, 24), 6 ; 134, 6 ; 135, 1 (*Is.* 43, 15), 6 (*Is.* 2, 5) ; 139, 3 (*Gen.* 9, 26) ; 140, 4 ; 141, 2 ter (*Ps.* 31, 2) ; *I Apol.* 16, 9 (*Matth.* 7, 22), 11 (*id.*) ; 36, 2 ; 41, 1 (*Ps.* 95) ; 45, 2 (*Ps.* 109, 1) ; 51, 7 (*Ps.* 23, 8) ; 55, 5 ; 63, 5 ; *II Apol.* 6, 2. Seigneur des Puissances (κύριος τῶν δυνάμεων) : *Dial.* 29, 1 (cf. *Ps.* 23, 10) ; 36, 2.4.5.6 (id.) ; 53, 6 (*Zach.* 13, 17) ; 65, 6 (*Is.* 42, 13) ; 85, 1 bis. (cf. *Ps.* 23, 10), 4 ; 109, 3 (*Mich.* 4, 4) ; 115, 1 (*Zach.* 2, 15). Cp. Seigneur des armées (κύριος σαβαώθ) : *Dial.* 32, 2 (cf. *Is.* 1, 9 etc.) ; 64, 2 (cf. *Is.* 1, 9 etc. ; 123, 5 (*Is.* 19, 25) ; 133, 5 bis (*Is.* 5, 24.25) ; 140, 3 (*Is.* 1, 9 etc.).

Expressions diverses : *Dial.* 32, 3 (ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός) ; 35, 2 (καὶ κύριος καὶ Χριστός) ; 41, 1 (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν), 2 (*id.*) ; 47, 6 (ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός) ; 49, 3 (ὁ ἡμέτερος κύριος ; ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός) ; 50, 2 (ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός) ; 53, 2 (*id.*) ; 58, 1 (ὁ κύριός μου Ἰησοῦς Χριστός) ; 76, 6 (ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ἰησοῦς Χριστὸς ἡμῶν) ; 81, 4 (ὁ κύριος ἡμῶν) ; 82, 1 (ὁ ἡμέτερος κύριος) ; 93, 2 (ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός) ; 112, 4 (ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός) ; 113, 6 (Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν) ; 115, 4 (ὁ ἡμέτερος κύριος) ; 125, 1 (ὁ ἐμὸς κύριος), 2 (*id.*) ; 128, 1 (κύριος ...καὶ θεὸς θεοῦ υἱός) ; 133, 6 (ὁ Χριστὸς ἡμῶν καὶ κύριος) ;

134, 6 (ὁ κύριος ἡμῶν) ; 140, 4 (*id.*). *I Apol.* 55, 5 (Χριστὸς κύριος : *Lam.* 4, 20) ; 63, 5 (ὁ κύριος ἡμῶν) ; *II Apol.* 6, 2 (πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης).

Verbes : κατακυριεύειν : *Dial.* 32, 6 (*Ps.* 109, 2) ; 34, 4 (*Ps.* 71, 8) ; 83, 2 (*Ps.* 109, 2), 3 (*id.*) ; κυριεύειν : *Dial.* 76, 6 ; cf. 105, 3 ; κυριολογεῖν : *Dial.* 56, 14.15.

Remarques : parmi les 333 occurrences du mot κύριος dans le *Dialogue*, ont été retenues ici celles qui désignent explicitement le Fils, ou figurent dans des citations que leur présentation, leur commentaire, ou leur contexte permettent d'interpréter en ce sens. Pour démontrer l'existence d'un « autre Seigneur » (cf. *Dial.* 56, 4), Justin s'appuie sur des prophéties et des récits de théophanies (pour ces dernières, voir en particulier les chap. 56 ; 58 ; 60 ; 62, 5 ; 126-127). Ces textes présentent souvent un redoublement du mot κύριος que Justin – et une grande partie de la littérature de controverse – interprète comme une preuve de cette affirmation : *Ps.* 109, 1 (*Dial.* 32, 3, 6 ; 83, 1.2 ; 127, 5) ; *Gen.* 19, 24 (*Dial.* 56, 21.23 ; 60, 5 ; 127, 5 ; 129, 1). Certains commentaires établissent une distinction nette entre κύριος (= le Père) et κύριος (= le Fils) : *Dial.* 32, 3 ; 56, 23 ; 60, 3.5 ; 129, 1. Ailleurs, c'est sur l'équivalence scripturaire entre κύριος et d'autres noms que Justin fonde sa démonstration : κύριος = θεός, κύριος τῶν δυνάμεων, Ἰακώβ (*Dial.* 36-37) ; κύριος = θεός, ἄγγελος, ἀνήρ, ἄνθρωπος (*Dial.* 58-60) ; κύριος = ἄνθρωπος, ἀρχιστράτηγος (62, 5).

Le Fils (*Dial.* 56, 22 ; 129, 1 ; cf. 36, 2 ; 56, 3.4 ; 58, 3.10 ; 60, 3.5 ; 61, 1 ; 64, 1 ; 128, 1) et le Père (*Dial.* 67, 6 ; 93, 2 ; 129, 1 ; cf. 56, 3.4 ; 68, 3) sont désignés par les titres de *Seigneur* et *Dieu* (κύριος καὶ θεός). Pour les distinguer dans un même passage, Justin utilise souvent, à propos du Père, des expressions plus précises – et parfois empruntées à des citations scripturaires – telles que : τὸν κύριον πάντων πατέρα ἀνάγοντα αὐτόν (*Dial.* 32, 3) ; κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ / ἐκ τοῦ οὐρανοῦ / ἐν οὐρανοῖς (*Dial.* 56, 21.23 ; 60, 3.5), cp. ὁ ἐπὶ γῆς κύριος (*Dial.* 129, 1) ; ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ τῶν ὅλων ποιητὴς καὶ κύριος καὶ θεός (*Dial.* 67, 6) ; ὁ πατὴρ καὶ κύριος (126, 5) ; ὁ ἄρρητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων (127, 2) ; ὁ ἄρρητος κύριος τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ (127, 4) ; ὁ πατήρ καὶ κύριος τῶν ὅλων (127, 5).

Le titre de *Seigneur* apparaît quelquefois dans des listes (*Dial.* 34, 2 ; 36, 2 ; 52, 3 ; 61, 1 ; *II Apol.* 6, 2). Dans le *Dialogue*, Il n'est que très progressivement utilisé en référence au Fils : dans les premiers chapitres (11-31), il désigne de façon indifférenciée le Dieu qui parle à travers les prophètes (une seule exception, discrète, mais porteuse de tous les développements ultérieurs, en *Dial.* 12, 3 : κύριος ὁ θεος ἡμῶν). Dans l'*Apologie*, seules quelques références peuvent être retenues, et Justin ne s'attarde pas sur la distinction entre le Père et le Fils. Les versets communs aux deux œuvres y sont utilisés dans une autre perspective.

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 38-51 (bibliographie, n. 1, p. 38) ; L. SABOURIN, p. 245-253 ; O. CULLMANN, p. 169-205 ; L. CERFAUX, « Le titre Kyrios », in : *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux 1954, t. 1, p. 1-188 ; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen 1921[2] ; R. FOERSTER, Κύριος, *TWNT* III, 1038-1094.

« Servant, Serviteur, Enfant » (παῖς)

Références : *Dial.* 13, 2 (*Is.* 52, 13) ; 78, 2.7 ; 121, 4 (*Is.* 49, 6) ; 122, 1 (*Is.* 43, 10) ; 123, 8 (*Is.* 42, 1) ; 135, 2 (*Is.* 42, 1) ; *I Apol.* 50, 3 (*Is.* 52, 13).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 36-37 ; L. SABOURIN, p. 151-161 ; O. CULLMANN, p. 48-73 ; A. HARNACK, « Die Bezeichnung Jesu als 'Knecht Gottes' und ihre Geschichte in der Alten Kirche », *SAB* 28 (1926), p. 212-238 ; J. JEREMIAS, art. παῖς θεοῦ, *TWNT* V, 653-713 ; J. T. BROTHERS, « The Interpretation of παῖς θεοῦ in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* », *StudPatr* 9 (1966), p. 127-138.

« Serviteur (du Père) » (ὑπηρέτης)

Références : Ὑπηρέτης : *Dial.* 57, 3 ; ὑπηρετεῖν : *Dial.* 56, 22 ; 58, 3 (ange) ; 60, 2. (ange) 5 (id.) ; 61, 1 (diff. noms parce qu'elle sert la volonté du Père) ; 113, 4 ; 125, 3 ; 127, 4.

Remarques : ce titre est absent de l'*Apologie*. Dans le *Dialogue*, il est associé à celui d'*ange* (= messager), et toujours utilisé à propos des théophanies.

Bibliographie : D. BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens*, p. 109-116 (tableau synoptique, p. 110) ; sur le subordinatianisme, voir A. L. FEDER, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem Menschgevordenen Sohn Gottes*, Freiburg i Br., Herdersche Verlagshandlung, 1906, p. 116 s. ; W. MARCUS, *Der Subordinatianismus als historisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe οἰκονομία und θεολογία*, Munich 1963, *passim*.

« Souffrant » (παθητός)

Références : *Dial.* 34, 2 ; 36, 1 bis ; 39, 7 ; 41, 1 ; 49, 2 ; 52, 1 bis ; 68, 9 ; 70, 4 ; 74, 1 ; 76, 6 ; 85, 2 ; 89, 2 ; 99, 2 (ἀληθῶς π. ἄνθρωπος) ; 100, 2 ; 110, 2 ; 111, 2 ; 126, 1 (liste).

Remarques : L'adjectif παθητός figure à deux reprises (*Dial.* 68, 9 ; 126, 1) dans des listes de titres christologiques. Il peut donc être considéré comme tel. Il ne repose directement sur aucune source scripturaire, mais procède de l'exégèse d'Isaïe (Serviteur souffrant).

« Verbe », « Logos » (Λόγος)

Références : *Dial.* 19, 6 (ὁ Λόγος αὐτοῦ) ; 23, 3 (θεῖον λόγον) ; 30, 2 (ὁ Λόγος τῆς προφητείας) ; 38, 2 (τοῦ θεοῦ Λόγος), 3 (*Ps.* 44, 2) ; 42. 3 ; 49, 2 ter (ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ) ; 49, 8 ; 50, 3 (*Is.* 39, 8) 52, 4 ; 53, 1 (τὸν ζυγὸν τοῦ λόγου αὐτοῦ) ; 54. 2 ; 55. 2 ; 56, 4, 5, 6 (ὁ προφητικὸς Λόγος), 13, 23 bis ; 57, 2 ; 58. 4. (ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ) ; 60, 4, 5 bis ; 61, 1, 2 ter, 3 bis ; 62, 1, 4 ; 63, 2 ; 65, 3 ; 67, 7 ; 68, 4.5 ; 69, 4.6 ; 73, 1 ; 77, 2 (ὁ προφητικὸς Λόγος), 4 ; 78, 9 ; 83, 4 bis (ὁ Λόγος τῆς κλήσεως καὶ τῆς μετανοίας ; ἰσχυρὸς ὁ Λόγος) ; 84, 2 ; 85, 4 bis (ὁ Λόγος ὁ τῆς προφητείας ; ὁ λόγος τοῦ Δαυὶδ), 6 ; 86, 3 ; 87, 2 bis, 3 ; 92, 5, 6 (ἀληθὴς ὁ Λόγος) ; 93, 3 ; 102, 2, 4, 5 (ἡ γὰρ τοῦ ἰσχυροῦ αὐτοῦ Λόγου δύναμις) ; 103, 1, 2 ; 105, 1 (ἐξ αὐτοῦ Λόγος καὶ δύναμις) ; 109, 1, 2 (*Mich.* 4, 2) ; 110, 2, 3 (ὁ Λόγος ὁ προφητικός) ; 114, 3 (τοῦ Λόγου αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν) ; 116, 3 (πυρωθέντες διὰ τοῦ Λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ) ; 117, 4 ; 120, 2 ; 121, 2 bis (πυρωδέστερος γὰρ αὐτοῦ ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας Λόγος) ; 122, 1 ; 128, 2, 4 (ὁ προφητικὸς Λόγος) ; 129, 1 (ὁ Λόγος ὁ προφητικός), 2, 4 ; 141, 2 bis. (ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ).

Remarques : dans le *Dialogue*, il est essentiellement question du Verbe prophétique (pour la génération du *Verbe*, voir Index analytique). En tant que titre christologique, le mot Λόγος est plus fréquemment utilisé dans l'*Apologie* (voir l'index d'A. Wartelle).

Bibliographie : V. TAYLOR, p. 161-166 ; L. SABOURIN, p. 254-261 ; O. CULLMANN, p. 216-233 ; cf. D. BOURGEOIS, p. 106 s. ; R. CANTALAMESSA, *IP*, 151-155 (Logos) et 155-157 (Logos et Nomos).

Sur la question du Logos chez Justin, nombreux titres. Voir en particulier : A. L. FEDER, p. 79-154 ; V. PORTARO, *La dottrina del Logos in S. Giustino e le sui fonti*, Nuova Riv. Sor. Brente, tip. Sociale, 1919, 142 p. ; C. ANDRESEN, « Logos und Nomos bei Justin », in : *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30], Berlin, De Gruyter, 1955, chap. I, p. 312-344 ; W. KELBER, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958, p. 151-176 ; A. ORBE, *La Unción del Verbo. Estudios valentinianos III* [Analecta Gregoriana, 1113], Rome 1961, chap. II, p. 21-82 (El Cristo en la teología de san Justino) ; p. 83-94 ; P. S. KANAVALLI, *The Concept of Logos in the Writings of John and Justin* [Diss.], München 1969 ; W. RORDORF, « Christus als Logos und Nomos : das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin » in : *Kerygma und Logos. Beitrage zu den geistesgeschichtlichen*

Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen, Vanderhoeck & Ruprecht, Gottingen-Zürich 1979, p. 424-434 ; B. STUDER, « Der Apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers », in : *Kerygma und Logos*, Festschrift Karl Andresen, hrsg. von Adolf Martin Ritter, Göttingen-Zürich 1979, p. 435-448 ; G. OTRANTO, « L'incarnazione del Logos nel Dialogo con Trifone di Giustino », in : *La cristologia dei Padri*, II, Rome 1981, p. 45-61 ; G. I. GARGANO, « L'Anziano incontrato da Giustino : un amico del Logos ? o il Logos stesso ? », in : *Geist und Erkenntnis, zu spirituellen Grundlagen Europas*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. ThDr Tomas Spidlik SJ, herausg. von Prof. Dr Sc. Karel Macha, Minerva-publikation, München, 1985, p. 41-64.

*

Listes de titres : *Dial.* 32, 6 (*Ps.* 109) ; 34, 2 ; 36, 1.2 ; 43, 1 ; 58, 3.9.10 ; 59, 1 ; 60, 3.5 ; 61, 1.3 ; 75, 2 ; 76, 1-3 ; 86, 3 ; 96, 1 ; 100, 1.4 ; 106, 4 ; 113, 5 ; 114, 2 ; 115, 4 ; 118, 2 ; 123, 8 ; 126, 1 ; 127, 4 ; 128, 1.2.4 ; 135, 3. Comparer avec les listes de titres données par APHRAATE LE PERSAN, *Exposés*, 17, 11 (*SC* n° 359, p. 747).

V – TITRES N'APPARAISSANT PAS DANS L'ŒUVRE DE JUSTIN

* « [Le dernier] Adam » ([ὁ ἔσχατος] Ἀδάμ) : V. TAYLOR, p. 153-155 ; L. SABOURIN, p. 211-219.
* « L'Alpha et l'Omega » (τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ μέγα) : V. TAYLOR, p. 156-158 ; L. SABOURIN, p. 219-220.
* « L'Amen » (ὁ ἀμήν) : V. TAYLOR, p. 167-168 ; L. SABOURIN, p. 295-298.
* « Le Berger », « Le Bon Pasteur » (ὁ ποιμήν) : V. TAYLOR, p. 89-90 ; L. SABOURIN, p. 71-77.
* « Celui qui a la clef de David » (ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ) : V. TAYLOR, p. 86.
* « Le Chef » (ὁ ἀρχηγός) : V. TAYLOR, p. 91-92. ; L. SABOURIN, p. 102-103.
* « L'Époux » (ὁ νυμφίος) : V. TAYLOR, p. 87-88 ; L. SABOURIN, p. 93-97.
* « L'Étoile [brillante] du matin » (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός).
* « L'Expiation » (ὁ ἱλασμός) : V. TAYLOR, p. 121-123 ; L. SABOURIN, p. 167-173.
* « Le [Messie] Fils de David » (υἱὸς Δαυίδ) : V. TAYLOR, p. 24 ; O. CULLMANN, p. 110-115.
* « Le Fils de Joseph, de Marie » (υἱὸς Ἰωσήφ, Μαρίας) : V. TAYLOR, p. 10-11 ; L. SABOURIN, p. 20-23.
* « L'Image » [du Père, du Dieu invisible], « L'Effigie [de sa substance]« (ὁ εἰκών ; ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) : V. TAYLOR, p. 124-128 ; L. SABOURIN, p. 273-278.
* « Le Lion de la tribu de Juda » (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα) : V. TAYLOR, p. 86.
* « Le Maître » (ὁ ἐπιστάτης) : OEPKE, *TWNT* II, 619-620.
* « Le Maître » (ῥαββι, διδάσκαλος) : V. TAYLOR, p. 12-14 ; L. SABOURIN, p. 24-25.

* « Le Médiateur » (ὁ μεσιτής) : V. TAYLOR, p. 110-113 ; L. SABOURIN, p. 180-182.
* « Le Pain de la Vie » (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) : V. TAYLOR, p. 134-136 ; L. SABOURIN, p. 110-119.
* « Le Paraclet » (ὁ παράκλητος) : V. TAYLOR, p. 118-120 ; L. SABOURIN, p. 179-180.
* « Le Prophète » (ὁ προφήτης) : V. TAYLOR, p. 15-17 ; L. SABOURIN, p. 52-57 ; O. CULLMANN, p. 18-47. Voir cependant *Dial.* 75, 3 (sur Josué).
* « La Porte [des brebis]« (ἡ θύρα [τῶν προβάτων]) : V. TAYLOR, p. 137-139 ; L. SABOURIN, p. 78-79 ; B. BAGATTI, p. 171-173.
* « Le Rejeton de David » (ἡ ῥίζα Δαυίδ) : V. TAYLOR, p. 86.
* « Le Resplendissement de la gloire divine » (τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης) : V. TAYLOR, p. 129-130 ; L. SABOURIN, p. 278-286.
* « La Résurrection [et la Vie] » (ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή) : V. TAYLOR, p. 140-142 ; L. SABOURIN, p. 183-190.
* « La [Puissance et la] Sagesse [de Dieu] » (θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία) : V. TAYLOR, p. 150-152 ; L. SABOURIN, p. 265-272.
* « Celui qui vient » (ὁ ἐρχόμενος) : V. TAYLOR, p. 78-79 ; L. SABOURIN, p. 33-37.
* « La Tête » [du corps] ou « l'Auteur » (ἡ κεφαλή) : L. SABOURIN, p. 98-102.
* « La Vigne » (ἡ ἄμπελος) : V. TAYLOR, p. 104-106 ; L. SABOURIN, p. 104-109.
* « La Voie » (ἡ ὁδός) : L. SABOURIN, p. 79-81 (« porte », « chemin »).
* « Le Chemin, la Vérité et la Vie » (ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀληθεία καὶ ἡ ζωή) : V. TAYLOR, p. 143-146 ; L. SABOURIN, p. 65-70.
* « La Volonté (du Père) » (βουλή, θέλημα) : R. CANTALAMESSA, *IP*, 158-160 (Justin est cité parmi les références, mais ni βουλή ni θέλημα ne sont présentés dans son œuvre comme des titres christologiques).

Indices

Liste des Indices

Index des mots grecs commentés

Index des noms propres[1]

[1] Les références renvoient au texte du *Dialogue*.

Index scripturaire

Romains = citations explicites et/ou complètes
Italiques = citations muettes et/ou allusions
Gras = citations explicites de plus d'un verset[1]

Genèse

[1] Les références renvoient au texte du *Dialogue avec Tryphon*. Sur la constitution de cet index, voir ci-dessus, p. 169-170 et note 19 p. 173.

Exode

Lévitique

Nombres

Deutéronome

Josué

Juges

Job

Proverbes

Osée

Amos

Michée

Jérémie

Ézéchiel

Daniel

Matthieu

Jean[2]

Actes

Romains

I Corinthiens

II Corinthiens

[2] Bien que certaines thématiques (eau vive, etc.) soient spécifiquement johanniques, le *Dialogue* ne comporte aucune référence explicite ou indiscutable à l'Évangile de Jean. Dans tous les cas, l'allusion demeure très fragmentaire, ou très indirecte. Elle est donc seulement possible.

***

INDEX ANALYTIQUE

Liste des entrées

Index analytique[1]

* = note (avec références et indications bibliographiques).
** = série de notes à l'endroit indiqué.
→ renvoi à l'appendice ou à une autre note.

[1] Cet index tient compte de la structure analogique qui caractérise la pensée de Justin, en particulier dans le *Dialogue*. Pour être correctement appréhendés, les motifs et les sujets énumérés ci-dessus doivent toujours être mis en relation avec ceux qui leur sont associés, et dont la liste figure à la fin de chaque entrée.

Index des auteurs et des textes anciens[1]

[1] Les numéros renvoient aux pages de l'édition.

[2] Les occurrences de l'Appendice 12 (Titres christologiques : p. 978-1015) ne sont pas prises en compte ici.

[3] Voir ci-dessus, note 26, p. 4.

1. **Dictionnaires, encyclopédies, collections et revues cités en abrégé dans les notes de la traduction et dans les commentaires**

AC	*Antike und Christentum*, Münster
AEPHE	*Annuaire de l'École Pratique des hautes Études*, Paris
ANRW	*Aufstieg un Niedergang der römischenWelt*, Berlin-New York 1972 ss.
ATh	*Année Théologique*, Paris
AusBR	*Australian Biblical Review*, Melbourne
BHTh	*Beiträge zur Historischen Theologie*, Tubingen
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten
CAC	*Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi II*, Iéna 1876 s.
CCSG	*Corpus Christianorum Series Graeca*, Turnhout 1977 ss.
CCSL	*Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout 1953 ss.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris-Louvain 1903 ss.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne 1865 ss.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907-1953
DB ..	*Dictionnaire de la Bible*, Paris 1895-1912
DBS	*Dictionnaire de la Bible* (*supplément*), Paris 1926 ss.
DECA	*Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Tournai 1990
DS	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1933 ss.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1970
EJ	*Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem 1971 ss.
ErJb	*Eranos Jahrbuch*, Leyde
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain
GIF	*Giornale Italiano di Filologia*, Rome
GCS	*Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897 s.
HerBS	*Herders biblische Studien*, Freiburg im Breisgau
HThR	*Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass.
HUCA	*Hebrew Union College Annual*, Cincinnati

JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1958 ss.
JBL	*Journal of Biblical Literature*, Philadelphie
JBTh	*Jahrbuch für Biblische Theologie*, Neukirchen
JE	*Jewish Encyclopedia*, 1901-1905 ; 1925^{2} ; réimpr. 1963
JECS	*Journal of Early Christian Studies*, Baltimore
JJS	*Journal of Jewish Studies*, Oxford
JQR	*Jewish Quarterly Review*. Ph. Dropsie Univ., Winona Lake IN
JThS	*Journal of Theological Studies*, Oxford-Londres
LavalTP	*Laval Théologique et Philosophique*, Québec
MD	*La Maison-Dieu*, Paris
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1851-1939
ND	*Nuovo Didaskaleion*, Catania, Ital.
NT	*Novum Testamentum*, Leyde
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge
PG	*Patrologie Grecque* (Migne), Paris 1857-1866
PL	*Patrologie Latine* (Migne), Paris 1841-1864
PO	*Patrologia Orientalis* (Graffin), Paris 1903 ss.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 ss.
RB	*Revue Biblique*, Paris
REAug	*Revue des Études Augustiniennes*, Paris
RecAug	*Recherches Augustiniennes*. Supplément à *REAug*, Paris
RecSR	*Recherches de Science Religieuse*, Paris
REJ	*Revue des Études Juives*, Louvain
RevBibl	*Revista Bíblica con sección litúrgica*, Buenos Aires
RSR	*Revue de Sciences Religieuses*, Strasbourg
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain
RHLR	*Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, Paris
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Paris
RSPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris
RTL	*Revue Théologique de Louvain*, Louvain
SAB	*Sitzungsberichte der Deutsch. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin
SBL	*Society of Biblical Literature*, Chico, Calif.

SC	*Sources Chrétiennes*, Paris 1941 ss.
SCent	*The Second Century*, Abilene, Tex.
SJTh	*Scandinavian Journal of Theology*, Lund
StLeg	*Studium Legionense*, España, León
StudPatr	*Studia Patristica* (in *TU*), Berlin 1957 ss.
StudTheol	*Studia Theologica*, Copenhague
TheolGlaub	*Theologie und Glaube*, Paderborn
ThQ	*Theologische Quartalschrift*, Tubinge
ThSt	*Theological Studies*, Baltimore
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin, 1882 ss.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1953 ss.
TZ	*Theologische Zeitschrift*, Basel
VetChr	*Vetera Christianorum*, Bari
VD	*Verbum Domini*, Rome
VigChr	*Vigiliae Christianae*, Amsterdam
VIKJ	*Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum*
VT	*Vetus Testamentum*, Leyde
VTS	*Vetus Testamentum.* Supplément, Leyde
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart
ZKTh	*Zeitschrift für katolische Theologie*, Vienne
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin
ZWTh	*Zeitschrift für Wissenschaft Theologie*, Iena

2. Littérature rabbinique

Midrash Rabba

Gen. R.	*Genèse Rabba*
Exod. R.	*Exode Rabba*
Lév. R.	*Lévitique Rabba*
Nombr. R.	*Nombres Rabba*
Deut. R.	*Deutéronome Rabba*
Cant. R.	*Cantique Rabba*
Ruth R.	*Ruth Rabba*
Ecclés. R.	*Ecclésiaste Rabba*

TB Talmud de Babylone
TJ Talmud de Jérusalem

ARN	*Avoth de Rabbi Nathan*
AZ	*Avoda zara*
BB	*Baba bathra*
BM	*Baba metzi'a*
Ber.	*Berakhot*
Er.	*Erubin*
'Hag.	*'Hagiga*
Meg.	*Megilla*
Men.	*Mena'hot*
Ned.	*Nedarim*
Pes.	*Pessa'him*
RH	*Rosh ha-shana*
Sanh.	*Sanhedrin*
Shab.	*Shabbat*
Soph.	*Sopherim*
Sot.	*Sota*
Suk.	*Sukka*
Taan.	*Taanit*
Yeb.	*Yebamot*

Index bibliographique[1]

[1] Lorsque la référence la plus complète n'est pas la première, elle est indiqués **en gras** dans cet index.

[2] Traduction en cours par Gabrielle SED-RAJNA, *Les légendes des Juifs* [Coll. Patrimoines. Judaïsme], Paris, cerf; 1997-.

GRAETZ H. 74 , **101**, 781, 948

GRANADO BELLIDO C. 729

GRANT R. M. (1957) 127 ; (1965) 22

GRASSO D. 687

GRECH P. 745

GRELOT P. (1959) 860 ; (1963) 657

GRESSMANN H. 85

GRILLI A. 590

GRILLMEIER A. (1949) 770 ; (1956) 625

GROTIUS 179*

GRUBE K. L. (1880) 125, **127**, 129, 160 ; (1880), 127

GRUNDMANN W. 842

GRY L. 966, 967, 968

GUILLAUME P. M. (1974) 998 ; (1982) 908 ; (1988) 902

GUILLON M. N. S. 10

GUTMANN Y. M. 86 (*bis*)

Page 54, ligne 7 : *au lieu de* étant donnée, *lire* étant donné ; ligne 7 : *au lieu de* tout autre démarche, *lire* toute autre démarche.
Page 87, ligne 2 : *au lieu de* Das seine Darstellung, *lire* Daß seine Darstellung.
Page 938, colonne 2, en 120, 5, *au lieu de* des Écritures ... utilisés, *lire* des Écritures ... utilisées.
Page 945, ligne 4 : *au lieu de* l'apologiste, *lire* l'Apologiste.
Page 950, avant-dernière ligne : *après* une « secte » juive, *conserver l'appel de note 9 auquel doit correspondre, dans une note 9, le texte suivant* : Aucun texte orthodoxe juif ne dit que Dieu s'est servi des anges pour créer l'homme (cf. L. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, 1967, p. 49) ; ligne 22 : *les deux points qui précèdent* le « roi juif » de Narbonne *ne doivent pas apparaître en exposant.*
Page 960, ligne 8, *supprimer* y *devant* les broya complètement.
Page 962, dernière ligne, note 2 : *supprimer les deux points devant la parenthèse.*
Page 974, ligne 10 : *supprimer le point après* Dial. 119, 4.
Page 975, ligne 21 : *les parenthèses qui encadrent* Is. 62, 12 ... I Petr. 2, 9 *ne doivent pas apparaître en exposant.*
Page 978, dernière ligne : *le mot* christianisme *doit être en italiques.*
Page 979, ligne 5 : *au lieu de* καινή *lire* καινὴ ; troisième ligne à partir de la fin : *au lieu de* ᾿Ιησους *lire* ᾿Ιησοῦς.
Page 984, ligne 2 de l'entrée « Alliance » : *au lieu de* καινή *lire* καινὴ (*bis*).
Page 988, ligne 23 : *au lieu de* ᾿Ιησους *lire* ᾿Ιησοῦς.
Page 990, ligne 7 : *fermer la parenthèse après* I Apol. 6 et 13.
Page 991, ligne 12 : *au lieu de* θεός ᾿Ιακώβ *lire* θεὸς ᾿Ιακώβ ; ligne 18 : *au lieu de* πάτοκράτωρ *lire* παντοκράτωρ ; ligne 20 : *au lieu de* ἄλλος *lire* ἄλλος.
Page 993, ligne 17 : *au lieu de* θεου *lire* θεοῦ.
Page 994, ligne 1 : *au lieu de* του *lire* τοῦ.
Page 995, ligne 8 : *ajouter une virgule après* Amalek.
Page 996, ligne 9 : *au lieu de* ἐν ᾳ μορφῆ *lire* ἐν ἀ. μορφῇ ; ligne 14 : *au lieu de* ἅ. γενόμενος *lire* ἄ. γενόμενος.
Page 1000, ligne 14 : *au lieu de* ἀρξή *lire* ἀρχή.
Page 1001, ligne 5 à partir de la fin : *ajouter un point après la parenthèse* ; ligne 7 : *supprimer le point après* Loi.
Page 1005, ligne 19 : *au lieu de* Grand prêtre *lire* Grand prêtre ; ligne 7 : *au lieu de* ἀρχή *lire* ἀρχὴ.
Page 1007, ligne 13 : *au lieu de* του θεοῦ *lire* τοῦ θεοῦ ; dernière ligne : *sous le titre* « Rocher » (πέτρα), *renvoyer à* « Pierre » (p. 1003-1004).
Page 1011, ligne 26 : *au lieu de* πατήρ *lire* πατὴρ ; ligne 32 : *au lieu de* ὁ θεος *lire* ὁ θεὸς.
Page 1113 : à L. W. BARNARD (1967), ajouter un renvoi à la page 950.

PARADOSIS
Volumes disponibles

Vol. 29 OTHMAR-PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII–632 p. (1990).

Vol. 30 JEAN-LOUIS FEIERTAG: Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).

Vol. 31 MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio», chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991). 2e édition revue et complétée (1997)

Vol. 32 KLAUS KOSCHORKE: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VIII–408 S. (1991).

Vol. 33 PHILIPPE HENNE: La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas. 378 p. (1992).

Vol. 34 JEAN-MICHEL GIRARD: La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).

Vol. 35 PHILIPPE BRUGGISSER: Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII–536 p. (1993).

Vol. 36 WILLY RORDORF: Lex orandi – Lex credendi. 552 S. (1993). Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI–532 S. (1993).

Vol. 37 RICHARD SEAGRAVES: Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence. XII–344 p. (1993).

Vol. 38 CHARLES MUNIER: L'Apologie de saint Justin. Philosophe et martyr. XXVI–178 p. (1994).

Vol. 39 CHARLES MUNIER: Saint Justin, Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction. VIII–151 p. (1995).

Vol. 40 BEAT NÄF: Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit. X–348 S. (1995) (vergriffen).

Vol. 41 KARLA POLLMANN: Doctrina Christiana: Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*. XII–292 S. (1996).

Vol. 42 FRANZ DODEL: Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum. X–198 S. (1997).

Vol. 43 Andreas Kessler: Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe *de divitiis*: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar. XII–460 S. (1999).

Vol. 44 Anthropos Laïkos: Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement édités par Marie-Anne Vannier, Otto Wermelinger et Gregor Wurst. XX–372 p. (2000).

Vol. 45 Augustinus Afer: Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Textes réunis par Pierre-Yves Fux, Jean-Michel Roessli, Otto Wermelinger. 2 volumes, 660 p. (2003).

Vol. 46 Pierre-Yves Fux: Les sept Passions de Prudence, *Peristephanon* 2. 5. 9. 11-14. Introduction générale et commentaire. 512 p. (2003).

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr (IIe s.) est l'une des plus anciennes parmi les œuvres que la tradition chrétienne nous a léguées. C'est le premier écrit conservé de controverse judéo-chrétienne, et de nombreux auteurs semblent s'en être inspirés, directement ou indirectement. Mais l'intérêt de cette œuvre déborde largement cette fonction. Le *Dialogue* se caractérise surtout par la richesse des informations qu'il offre pour notre connaissance des rapports entre christianisme, judaïsme et hellénisme à date ancienne, dans leur dimension historique, philosophique, exégétique et théologique.
Cette première édition critique, avec introduction (en plusieurs chapitres), traduction, notes, commentaires et indices, se fonde sur un examen nouveau des manuscrits. Elle prend en compte toutes les éditions antérieures et l'abondante bibliographie suscitée par le *Dialogue*. Elle vise à faire progresser l'établissement du texte en faisant ressortir l'originalité de sa composition, et l'influence probable, pour le détail comme pour l'ensemble, d'une exégèse rabbinique dont Justin paraît exceptionnellement bien informé.
Les différents indices (mots grecs commentés, noms propres, scripturaire, analytique, auteurs anciens, bibliographique) devraient rendre plus directement accessible un texte dont Harnack déplorait la « monstruosité » en expliquant ainsi le paradoxe d'une exceptionnelle richesse insuffisamment exploitée.

Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* (second century A.D.) is one of the earliest Christian works known to us. It is the first preserved Judaeo-Christian polemical document, and many ancient authors seem to have been directly or indirectly inspired by it. However, the interest of this text exceeds its polemical function. Indeed the *Dialogue* is an exceptional source of information on the relationship between Christianity, Judaism and Hellenism in their historical, philosophical, exegetical and theological dimensions during late Antiquity.
Presented here is the first critical edition of this essential text, based on a reexamination of the two extant manuscripts and all earlier editions. It is accompanied by a translation, notes and commentaries, and a lengthy introduction which discusses, among other things, the organisation of the work, an important lacuna, as well as exegetical and contextual problems. This study aims to establish the text and to bring out the originality of its composition, which seems to reflect the influence of Rabbinical exegesis, both as a material source for Justin and as a way of thinking.
Various indices (Greek words explained in the notes, names, biblical references, topics, ancient and modern authors) are intended to make accessible a text described as " monstrous " by A. Harnack. This striking expression emphasised the paradox of an exceptionally rich work, too unwieldy to be properly exploited.

9 782827 109586

ISBN 2-8271-0958-1 Éditions Universitaires Fribourg Suisse